ARCHIVES

of Historic Documents of Literature on Middle Ages

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age



ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

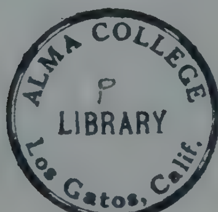
MOYEN AGE

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

1961

Ouvrage publié avec le concours

du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve

1962

UNE DÉFINITION PYTHAGORICIENNE DE LA VÉRITÉ AU MOYEN AGE

Veritas cujuslibet rei nihil aliud est quam AEQUALITAS EXISTENTIAE *ejus, quam comprehendens animus intelligit rem sicut est, nec infra subsistens, nec ultra effluens.* On est assez surpris de lire cette définition de la vérité dans le sermon de Noël du cistercien Hélinand, abbé de Froidmont, en Thiérache, pendant les premières décades du XIII[e] siècle[1]. Jusqu'en sa formule bien frappée, en effet, on y reconnaît de suite une densité intelligible qui relève plus de la métaphysique que de l'Évangile de Noël, quoique elle soit amenée en commentaire du psaume : « *Veritas* de terra orta est » (ps. 84), excellemment pris comme thème d'un sermon sur la Vérité incarnée. Les cisterciens de ce temps, il est vrai, cédaient volontiers, dans les allocutions à leurs confrères, auditoire susceptible de pareils propos, à des dégagements extra-évangéliques, non seulement par d'abondants emprunts littéraires aux écrivains de l'Antiquité, mais aussi par de petites dissertations philosophiques assez abstruses. Évidemment, cette utilisation oratoire et pieuse n'allait pas sans quelque atrophie des thèmes philosophiques, dont le contexte originel et la structure propre disparaissaient ; du moins témoignait-elle de la pénétration de certaines nouveautés, alors à la mode dans les écoles, et pour lesquelles les orateurs sacrés éprouvent souvent une innocente complaisance. Garnier de Rochefort, neuvième abbé de Clairvaux (1186-1193), développa ainsi devant le chapitre général de Citeaux une longue élucubration sur la dialectique dionysio-érigénienne des théophanies[2].

Du moins, la *theoria* de Denys se développait-elle, de tradition et selon son objet, dans un climat de foi chrétienne. Ici, la définition de la vérité laisse entendre, de fond et de forme, une origine purement philosophique. Nous la voudrions déceler, pour compléter l'inventaire des définitions de la vérité qui constituent, aux XII[e]-XIII[e] siècles, comme

(1) P.L. 212, col. 489.
(2) Cf. M.-D. CHENU, *Érigène à Citeaux*, dans *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr Jolivet.* Lyon-Paris, 1960, p. 99-107.

dans toutes les grandes périodes philosophiques, un des chapitres les plus révélateurs des méthodes et des systèmes en cours.

L'origine pythagoricienne

Hélinand continue, sur le même ton : « *Haec autem* AEQUALITAS EXISTENTIAE *rerum nil aliud est quam* AEQUALITAS UNITATIS. *Est enim aequalitas, sicut et unitas, singulis rebus forma essendi, et causa per quam unumquodque subsistit* ». Voilà de suite, jusque dans l'obscurité du vocabulaire, un contexte éclairant : *aequalitas existentiae*, c'est *aequalitas unitatis*, laquelle *unitas* est *forma essendi* et *causa*. C'est la métaphysique de l'Unité : l'existence, la consistance des choses, en laquelle gît leur vérité, ce n'est pas autre chose que leur « unité », entendez cette totalité intérieure selon laquelle leur être est, et est ce qu'il est, sous peine de rupture fondamentale, de « mort » métaphysique (préjugeons le mot, qui va se présenter). On reconnaît le grand thème néo-platonicien, avec sa dialectique jusqu'à l'Un, forme suprême de toute existence, au delà même de l'existence.

Le mot *aequalitas*, qui domine l'analyse d'Hélinand, nous oriente cependant, à l'intérieur de la métaphysique de l'unité, vers un développement de caractère mathématique prononcé. « Sicut enim quidquid est, idcirco vere est quia unum est, ita quidquid est, ideo vere est quia *aequale uni* est. Nam si aequale uni non esset, unum non esset » (col. 490). Qu'est donc cette « égalité de l'un » qui conditionne l'unité, comme en un développement intérieur ? Nous sommes manifestement ici, dans la concision extrême des mots, devant une expression technique produite par une spéculation systématique qu'Hélinand évidemment laisse de côté dans son utilisation pieuse. Quel est donc ce système, qui nous la rende intelligible ?

Le voici à point : cette thèse de l'*unitas-aequalitas* est exposée de bout en bout par Thierry de Chartres (+c. 1155) dans un petit traité où, commentant le texte de la Genèse sur la création, il se livre à une digression extra-scripturaire, qu'il veut cependant être « ex vera et sancta theologia sumpta » (entendez au sens objectif des docteurs grecs, non au sens latin de discipline)[3]. La création est définie comme une émanation de l'Unité, création des choses qui est création des nombres. Mais l'Unité est d'abord féconde en elle-même dans l'égalité à soi de l'Un qui ne peut engendrer que l'un. Cette égalité à soi est, dans les choses, la figure et comme la splendeur de l'Égalité de l'Un suprême : c'est leur vérité. Grand spectacle métaphysique, digne de l'école de Chartres.

La source d'Hélinand est discernée à coup sûr. D'abord dans l'en-

(3) Ce traité, publié jadis par HAURÉAU, *Notices et extraits*, I (Paris, 1890), p. 52-68, a été réédité de nouveau de manière plus critique par N. HARING, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, XXII, 1955, p. 137-216 (texte, p. 184-200), avec une introduction dont nous faisons ici bon profit.

semble, en cette suite des transcendantaux : *Unitas- Aequalitas*, d'où *veritas*, expression de l'*aequalitas unitatis*. Puis, plus précisément, la définition de la vérité est quasi littérale : « Nihil aliud rei veritas est quam ipsius rei existentiae aequalitas, ita ut animus ipsam comprehendens nec citra permaneat nec ultra evagetur »[4]. La variante est minime, et invite seulement à penser que, dans sa circulation, la définition a trouvé des factures différentes, dans le même équilibre verbal. Nous n'avons pas à exposer ici l'ensemble de la spéculation de Thierry, mais à en dégager le principe intérieur et l'accent pythagoricien, puisque, pour définir la vérité, c'est la notion d'*aequalitas* qui est l'élément décisif, dans la fécondité de l'*unitas*.

Fécondité de l'*unitas* : l'expression est à prendre dans son réalisme. Il y a une « génération » des nombres, à partir de l'unité. Spéculation classique des arithmologues, dont Pythagore est le maître, au delà de Platon. Un contemporain de Thierry, de son entourage intellectuel, envisage expressément ce double patronage, à propos précisément de notre axiomatique transcendantale : « Deus est unitas ; ab unitate gignitur unitatis aequalitas ; connexio vero ab unitate et unitatis aequalitate procedit », dit l'auteur du *De septem septenis*, en attribuant ce propos à Parménide. Et, un peu plus loin, il dit : « Haec est illa trium unitas quam solam adorandam esse docuit Pythagoras »[5].

Au principe de cette fécondité, de cette création des nombres, il faut distinguer entre l'Unité suprême, absolue, absolument originale, sans détermination aucune ni définition possible, substance de la divinité, et l'Unité créatrice, potentiellement déjà multiple, dans une participation grâce à laquelle les créatures existent. Tel est le passage de l'Un au multiple : *Aequalitas*, c'est à la fois la procession intérieure de l'Un qui ne peut engendrer que l'Un (Unitas semel nihil aliud est quam Unitas, n. 38) et ne peut se définir que par lui-même (aequalitas unitatis), auquel même n'est attribuée l'*existentia* que par l'*aequalitas*, — et la participation rendue possible dans une multiplication. Multiplication qui, dans la dualité (*alteritas*), puis dans la pluralité des nombres, assure les « unités » existantes, sous peine d'une division qui serait mortelle (*interitus*, n. 34, 43). Ainsi la création des nombres est création des choses (n. 36). Et la vérité des choses, le multiple intelligible, n'existe pas dans l'Un sinon en ce sens que l'*aequalitas unitatis* l'a rendu possible. La vérité des choses sera leur *aequalitas existentiae*. Hélinand qui recueille cette définition, a laissé de côté tout son arrière-plan ; mais Thierry le présente expressément.

Des lois qui régissent cette création des nombres, Thierry, sans s'arrêter à l'altérité, que révèle, dans la déchéance de l'unité, la mutabilité

(4) Op. cit., n. 45.
(5) *De septem septenis*, 7 ; P.L., 199, col. 961.

(n. 30), expose, pour rendre la création intelligible dans l'Unité même, la génération intérieure de l'*aequalitas* : « Quomodo aequalitas generetur ab unitate » (n. 37). Ce pourquoi il va recourir à l'arithmétique, qui enseigne un double type de prolifération des nombres, l'un se réalisant dans une multiplication homogène et aboutissant à une *aequalitas*, l'autre dans une multiplication de nombres différents et aboutissant à une *inaequalitas*.

Quomodo aequalitas generetur ab unitate dicendum est. Generatio igitur numerorum ex aliis numeris secundum arithmeticam multiplex et varia est. Alios enim ex se et ex sua substantia generant : ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium, ternarius novenarium, et ita de caeteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati : ut binarius ternario multiplicatus generat senarium, et sic de caeteris. Prior igitur generatio numerorum facit tantummodo tetragonos vel cubos vel circulos vel sphaeras quae aequalitatem dimensionum custodiunt. Posterior vero numerorum generatio facit parte altera longiores vel antelongiores vel caeteras figuras quae ad inaequalitatem laterum pertinent (n. 37).

Selon ce théorème, la première génération s'accomplit dans l'homogénéité, la seconde avec des éléments disparates. Or, l'unité, si on la multiplie par d'autres nombres, engendre tous les nombres selon les deux générations ; mais de soi, comme telle, elle ne peut engendrer sur elle-même que dans une complète égalité ($1 \times 1 = 1$), tandis que les autres nombres se multiplient dans l'inégalité. « Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas... Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vere unitas. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem »,

Comme l'a exactement signalé Haring dans son édition, la comparaison prise de la composition des volumes, cube, tétragone, etc., est empruntée au chapitre de l'*Arithmetica* (II, 25 ; P.L. 63, col. 1132) où Boèce, étudiant la construction des volumes, observe que la multiplication des côtés engendre, selon les figures, tantôt des dimensions égales (cube, équilatère), tantôt des dimensions inégales (scalène). La référence est d'autant plus accentuée que Boèce, à la manière des pythagoriciens, emploie un vocabulaire de prolifération (c. 23 : Solidorum generatio numerorum, procreatio, copulatio), qui soutient évidemment la métaphysique de l'émanation de l'un et des nombres. Mais, cela dit, l'arithmétique de Boèce ne fournit pas de base à la spéculation métaphysique de Thierry, et souligne seulement la tonalité mathématique du vocable *aequalitas* dans l'engendrement de l'unité. « Unitas igitur ex se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem... Unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt » (n. 39, 40)[6].

(6) Ni Thierry, ni les médiévaux n'ont connu la controverse des écoles néoplatoniciennes anciennes sur la distinction entre l'Un transcendant et l'Un principe des nombres. Mais la logique interne de leur analyse leur en a fait découvrir le problème — le problème de toute métaphysique de l'Un.

C'est là-dessus que va être fondée la vérité des choses, puisque, dès là qu'elles existent, ce ne peut être que par une *unitatis aequalitas*, qui sera leur *aequalitas existentiae* (n. 45). Si en effet les choses sont, c'est par une participation du premier et unique être d'où elles tirent leur unité, dans une *aequalitas unitatis*, selon la détermination éternelle hors de laquelle, en plus ou en moins, elles ne seraient pas conformes à la « lex et existendi aeterna regula » (n. 45), inconsistantes alors et impensables. Pensée divine, sagesse éternelle, providence, selon les diverses et remarquables dénominations des philosophes anciens (n. 42). Les « formes » de toutes choses ont ainsi existence ; aussi sont-elles connaissables, de par cette *aequalitas* ; sinon, par excès ou par défaut, il y aurait erreur. L'*aequalitas unitatis* est ce par quoi les choses ont à la foi consistance et vérité (n. 41-42). La vérité est l'*aequalitas existentiae*, dans une connaissance « nec infra subsistens, nec ultra effluens ». Doctrine traditionnelle du néoplatonisme chrétien, mais énoncée dans un formulaire d'origine mathématique, qui ne fait que mettre en évidence son essentialisme. Le mot même d'*existentia* n'affecte l'existence des choses que par leur existence éternelle dans l'Unité.

La triade pythagoricienne

Haec est illa trium unitas quam solam adorandam esse docuit Pythagoras, disait le congénère de Thierry (cf. *supra*). Ni Thierry de Chartres, ni son disciple occasionnel Hélinand de Citeaux, ne s'en tiennent au déroulement temporel de l'Un créateur. Eux aussi, comme leurs ancêtres, sont pris par la logique du système qui les invite à trouver là une séquence du déroulement éternel de l'Unité trine, selon la foi des chrétiens : cette *aequalitas* est identifiée, dans la divinité, à son verbe en lequel se trouve la préformation de toutes choses, laquelle est précisément, avec leur *forma*, leur éternelle *aequalitas existentiae*.

Hélinand, parlant aux moines de Froidmont le jour de Noël, était évidemment amené à considérer le Christ soit comme fils de Dieu, dans une génération éternelle dont le mystère trouverait une approche intelligible dans la génération intérieure de l'Un, soit comme Verbe incarné, intelligence et parole intérieure de Dieu, dont la création (« Dixit et facta sunt ») était une expression. Quoique les deux thèmes se croisent, c'est celui de la génération qui prévaut, puisque la Vérité incarnée qu'il célèbre (« Veritas de terra orta est ») est, selon la génération des nombres dans l'unité, l'*aequalitas existentiae*. Le Fils n'est-il pas en tout *aequalitas* (et non pas *alteritas*), les propriétés personnelles étant sauves dans l'Unité.

Filius dicitur, quia revera generatur. Sed si quaeris quomodo ? Utique eo modo quo aequalitas ab unitate, splendor a luce, veritas Verbi a Patre, ab aequalitate existentiae, verbum cordis a corde. Unitas quippe ex seipsa et ex sua substantia nil aliud generat quam aequalitatem ; inaequalitatem vero per alios numeros. Nam semel unum nihil aliud est quam unum. Haec

autem omnia coaeva sunt, et coaequalia suis gignentibus ; nec substantiis, sed proprietatibus differunt. (col. 490).

Thierry, lui, professeur à Chartres, reste dans la ligne du Verbe, éternelle préfinition de toutes choses dans le Créateur, puisqu'il est *aequalitas* de l'Unité féconde. C'est cette fécondité qui, dans l'éternelle identité de l'*unitas* et de l'*aequalitas*, implique ce que les théologiens (« philosophi divini ») ont appelé des « personnes » ; la génération en effet implique distinction du générateur et de l'engendré, du générateur dont la propriété est l'*unitas*, de l'engendré dont la propriété est l'*aequalitas*. Reste à considérer la connexion entre *Unitas* et *Aequalitas* ainsi personnalisées. Thierry ne fait que poser le problème, sans même en énoncer le contenu (n. 47) ; mais on reconnaît immédiatement, avec le mot *connexio*, le troisième terme de la triade par lequel sera désigné l'Esprit, lien du Père et du Fils : « Deus est unitas ; ab unitate gignitur unitatis aequalitas ; connexio vero ab unitate et unitatis aequalitate procedit », disait l'auteur du *De septem septenis* (*supra*).

Cette triade pythagoricienne, par procession interne de la Monade, sera particulièrement prise en considération par les Chartrains, en bons disciples de Gilbert de la Porrée. On la retrouve chez Alain de Lille, chez Simon de Tournai[7]. Submergée par les triades psychologiques de saint Augustin[8], elle sera cependant enregistrée par les maîtres du XIII[e] siècle, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin ; ils la transcriront toutefois avec une variante notable, provenant d'Augustin : *concordia* remplace *connexio*[9], ce qui substitue une notion psychologique à un concept mathématique dont le transfert en signification d'une personne était évidemment pour les « philosophi divini » plus scabreux que celui d'une réalité psychologique.

Le concept mathématique d'*aequalitas* met en quelque sorte à l'épreuve la capacité de la triade à être une approche de la Trinité chrétienne : dans son contexte pythagoricien, il proclame l'intériorité absolue de la procession : *unitas-aequalitas* sont identiques en nature ; mais il est faible pour exprimer la distinction des personnes, la « dualité », à tel point que Thierry, attaché à l'Un, récuse la dualité (numérique) au sens

(7) ALAIN DE LILLE, *Regulae*, reg. 4 : In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatis connexio P.L., 210, col. 625. Cf. col. 623 : « Unitas a nullo descendit ; omnis pluralitas ab unitate defluit ; unitas de se gignit unitatem, de se profert aequalitatem ».

SIMON DE TOURNAI, *Institutiones in sacram paginam* ; cf. SCHMAUS, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, IV, 1932, p. 61-71.

(8) Chartres développe aussi la triade *causa efficiens, formalis, finalis.* Ici même Thierry, n. 2.

(9) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, 5 ; P.L., 34, col. 21.

dévalué que *duo* prenait dans la génération mystique des nombres[10]. C'est l'échec des sciences du quadrivium en théologie, du moins en théologie trinitaire, sinon en théologie de la création, où la métaphysique de l'Un garde séduction et valeur. L'entreprise de Thierry de Chartres ne devait pas aboutir[11]. Du moins survivra sa définition de la vérité.

Dans sa célèbre question disputée sur la vérité (quest. I, art. 1), saint Thomas d'Aquin, ayant dressé un inventaire des définitions que les philosophes en ont proposées, s'attache à les coordonner, chacune ayant son axe de vision des choses : celle d'Augustin et d'Avicenne envisageant le fondement du vrai avant sa notion, celle d'Isaac Israëli et d'Anselme énonçant cette notion selon sa raison propre, celle d'Hilaire présentant les effets et conséquences de la vérité en l'esprit qui l'a découverte. Il n'a pas retenu, ni probablement connu, la définition mathématique de Thierry de Chartres, que nous devons aller chercher, au XIII[e] siècle, dans le fatras d'un sermon de Noël.

M.-D. Chenu.

(10) « Nulla in deitate pluralitas ; quare nec numerus » (n. 34). C'est la conséquence de l'axioma mathématique : « Unitas semel nihil aliud est quam unitas » (n. 38). Le disciple de Thierry, Clarembaud d'Arras, dira : « Nullae sunt in Deo differentiae quibus persona differt a persona, nisi quod una non est alia... Ubi ergo nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas ; igitur unitas tantum ». Et il critique le maître vénéré, Gilbert de la Porrée, qui, sous l'influence de la théologie grecque, tenait que les personnes divines étaient différentes *numériquement*. « Ex hoc loco episcopi Pictaviensis error ortus esse videtur, ut tres personas *numero* differentes assereret ». Cf. Haring, op. cit., p. 168, se référant à l'édition de Clarembaud par Jansen, p. 102* et 51*.

Arnaud de Bonneval († c. 1156), dans un sermon, lui aussi, disait avec plus de précision, en discernant les divers types d'unité : « Et nota quod haec ipsa unitas, de qua hic agitur, longe ab illa unitate quae pars est numeri separatur ; non enim haec unitas in numerum potest multiplicari [c'est l'*aequalitas* de Thierry], nec ex ea binarius sive ternarius vel quilibet alius numerus potest constitui, ut solet dici de numero quod sit unitatum collectio ». *Com. in ps. 132*, hol. 1, 5 ; P.L., 189, 1572.

(11) Cf. l'énoncé de son programme : « Adsint quattuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem Creatoris, scilicet arithmeticae probationes, et musicae, et geometricae, et astronomicae. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est, ut et artificium Creatoris in rebus appareat, et quod proposuimus, rationabiliter ostendatur » (n. 30).

DE QUELQUES INFILTRATIONS CHRÉTIENNES DANS L'ŒUVRE D'UN AUTEUR ANGLO-JUIF DU XIII[e] SIÈCLE

Peu de médiévistes, même hébraïsants, ont rencontré ou retenu le nom du rabbin Elḥānān Isaac ben Yāqār. Ce que l'on savait sur lui jusqu'à maintenant est clairement résumé dans quelques lignes, parues en 1949, de l'historien des Juifs d'Angleterre, qui nous serviront de point de départ commode pour notre présente recherche :

« The most significant name among the English mystics was a scholar named Elhanan [Isaac] ben Yakar, who inherited the traditions of the eminent twelfth century French Talmudist and Cabbalist Isaac of Dampierre [...] and composed two commentaries on the 'Book of Creation' (Sepher Ietzira), one being based on the latter's lectures. A further treatise ascribed to him, on the significance of 'The Cherub' is contained in two unpublished manuscripts of the Jewish Theological Seminary of America in New York »[1].

M. Cecil Roth avait puisé les éléments de cet aperçu dans les indications données par M. G. Scholem[2] et dans le catalogue des manuscrits hébraïques de la Bibliothèque de Fulda[3] ; dans ce dernier, est imprimé le colophon de l'un des commentaires sur le « Livre de la Création »

(1) Cecil Roth, *The Intellectual Activities of Medieval English Jewry*, dans *The British Academy Supplemental Papers*, n° VIII, Londres (s. d. [1949], p. 62). Je dois la connaissance de ce texte à l'obligeance de M. le Rabbin Simon Schwarzfuchs, professeur d'histoire juive au Séminaire Israélite de Paris.

(2) Voir G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*[2], pp. 85, 376.

(3) M. Weinberg, *Die hebräischen Handschriften der Landesbibliothek Fulda* dans *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, XX, Francfort, 1929, pp. 273-296. Le manuscrit, 8° A 4, dans lequel se trouve le commentaire d'Elḥanan y est décrit (assez inexactement), p. 283 et suiv. M. C. Roth a formulé l'hypothèse (dans une note au texte que nous venons de transcrire) que le manuscrit pourrait être autographe (« may be in the author's own hand ») ; cette hypothèse que pouvait suggérer la tournure personnelle du colophon est cependant infirmée par l'examen de l'ensemble du manuscrit, comme nous le démontrerons dans l'édition que nous avons établie de ce commentaire.

où Elḥānān, parlant à la première personne, dit avoir composé son ouvrage à Londres.

Si depuis la notice de M. C. Roth aucune nouvelle donnée n'est apparue quant à la biographie du personnage[4], sa bibliographie peut, en revanche, être précisée davantage à l'heure actuelle.

Dans un article publié en 1950, nous avions tenté une analyse du manuscrit hébreu 815 de la Bibliothèque nationale de Paris[5]. Quelles que soient les imperfections de cette note, et elles sont nombreuses, nous y avions signalé et caractérisé un commentaire inconnu sur le *Séfer Yeṣīra*, en faisant remarquer aussi qu'une recension plus courte en figurait dans le manuscrit 770 du même fonds. Nous y avions également relevé que le même manuscrit 815 renfermait « une dissertation théologique, traitant des noms de Dieu, du Chérubin, aspect manifesté de la divinité, et du trône divin ». Tout cela demeurait cependant anonyme et, joint à la diffusion réduite de notre article, ne constituait qu'un progrès virtuel dans la recherche. Ce n'est qu'environ huit ans plus tard qu'une indication cueillie dans la liste des photocopies rassemblées par l'Institut des Manuscrits Hébraïques près de l'Université de Jérusalem[6] nous conduisit à reconnaître l'identité du texte conservé par le manuscrit de Fulda avec le commentaire anonyme contenu dans nos deux manuscrits parisiens.

(4) Il faut cependant signaler qu'un renseignement supplémentaire sur sa généalogie et par conséquent sur sa situation sociale est fournie par l'explicit de son traité mystique dont nous parlerons ci-après ; voici comment il y décline son identité : « Moi, Elḥānān, fils de Yāqār du lignage *(mi-geza')* de notre maître Siméon le Grand *(Rabbēnū Šim'ōn ha-gādōl)*. Cet illustre ancêtre est sans aucun doute Rabbi Siméon ben Isaac ben Abun de Mayence (vers l'an 1000), poète synagogal connu et grande figure du judaïsme rhénan d'alors ; voir L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin, 1865, p. 111 sq. Ce rabbin compte dans sa descendance d'autres personnages en vue du judaïsme d'Angleterre au XIIIe siècle, voir D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, t. III, Francfort, 1915, pp. 76-80. D'autre part, c'est de la branche de la famille demeurée en Allemagne qu'est issu Juda le Pieux, mort vers 1217 (voir notre *Amour de Dieu*, p. 151, n. 4), comme on peut le voir par le tableau généalogique dressé par Zunz (*op. laud.*, p. 111). Tout ceci donne à penser que notre auteur appartenait à l'élite sociale et intellectuelle de sa communauté. D'autre part si Elḥānān a reçu, comme il le dit à la fin de son premier commentaire du *Séfer Yeṣīra*, les leçons d'un disciple direct de Rabbi Isaac ben Samuel de Dampierre, mort très vraisemblablement peu après 1180 (voir sur cette grande autorité rabbinique de France, l'ouvrage hébraïque de M. E. E. Urbach, *Ba'aley ha-Tōsāfōt*, Jérusalem, 1955, pp. 195-211), il convient de le situer aux environs de 1220, ce qui correspondrait assez bien à la situation idéologique qui se reflète dans ses écrits. Il ne reste qu'à espérer que quelques données documentaires viendront un jour appuyer les combinaisons auxquelles nous sommes réduits présentement.

(5) *Le manuscrit hébreu* n° 815 de la *Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Études Orientales à la mémoire de Paul Hirschler*, Budapest, 1950, pp. 21-27.

(6) N. Allony et D. S. Loewinger, *The Institute of Hebrew Manuscripts. List of Photocopies in the Institute. Part I, Hebrew Manuscripts in the Libraries of Austria and Germany*, Jérusalem, 1957 [en hébreu], p. 51, n° 690.

Cette identification nous engagea à rouvrir un dossier depuis longtemps mis de côté et nous préparâmes une édition critique fondée sur trois manuscrits du commentaire d'Elḥānān sur le « Livre de la Création ». Afin de mettre au point l'annotation de ce texte que nous espérons publier à Jérusalem, en 1963, nous jugeâmes indispensable de nous procurer le reste de la documentation actuellement connue sur Elḥānān ben Yāqār. Le Professeur G. Scholem a généreusement mis à notre disposition (en décembre 1960) ses photocopies des deux manuscrits du Jewish Theological Seminary de New York. Grâce à cet ensemble de matériaux, nous sommes aujourd'hui en mesure de dresser un inventaire, sinon exhaustif et encore moins définitif, mais tout de même plus étoffé et plus précis que dans les publications antérieures, de l'œuvre de Rabbi Elḥānān ben Yāqār.

L'œuvre connue de notre auteur comprend donc :[7]

I Le premier[8] commentaire sur le *Séfer Yeṣīra.*
Manuscrits : Fulda, Landesbibliothek, Hébreu 8°
A 4, pages 12-35 ; Paris, Bibliothèque nationale,
Hébreu 770, fol. 21-25 ; 815, fol. 52, 54-57^{v}.[9]

II Le second commentaire sur le *Séfer Yeṣīra.*
Manuscrit : New York, Bibliothèque du Jewish
Theological Seminary of America ; manuscrit en
écriture rabbinique franco-allemande sur vélin,
sans cote[10] (nous le désignerons par New York B),
fol. 62^{v}-78[11]. Une autre rédaction dont les pre-

(7) Dans l'état actuel de la recherche, nous énumérons les textes dans un ordre conventionnel sans préjuger, sauf par les remarques provisoires que nous allons présenter dans un instant, de leur chronologie et de leurs relations internes.

(8) Avec la réserve exprimée dans la note précédente ; plus nous étudions ce que nous appelons le second commentaire, et plus il nous paraît probable qu'il est antérieur à celui que nous désignons comme le premier.

(9) Les divergences entre les copies de Fulda et de Paris 815 ne sont que de détail, variantes d'une même recension ; le texte conservé en Paris 770 est une recension plus courte ; il ne contient pas l'appendice astronomique assez long (127 lignes dans le Paris 815) qui suit le commentaire proprement dit dans les deux autres.

(10) Il faut déplorer que les fonds (car il y en a plusieurs) de manuscrits hébraïques et judéo-arabes probablement les plus riches au monde, de cet établissement ne soient pas catalogués. Le manuscrit en question a été brièvement décrit par A. Marx dans *Register of the Jewish Theological Seminary*, 1931/32 ; je dois cette indication à M. G. Scholem (lettre du 8 décembre 1960 ; la publication m'est restée inaccessible).

(11) Dans le colophon, Elḥānān, qui se nomme, déclare avoir fait des emprunts à Saadia, à Abraham Ibn 'Ezra et à Šabbataï (Donnolo) [dans cet ordre]. Il eut encore d'autres sources, comme le présent article s'efforçera de le montrer. Les relations entre les deux commentaires demandent encore à être examinées. En tout cas, il s'agit en l'occurrence de deux ouvrages nettement distincts et non pas de deux rédactions, recensions ou éditions d'une même œuvre. A vrai dire, aucun des deux commentaires

miers feuillets seulement ont été conservés se lit à la fin de Paris Hébreu 815, fol. 63v-64v.

III Un traité mystique, intitulé *Sōd ha-Sodōt* (« Secretum Secretorum ») ou *Yesōd ha-Yesodōt* (« Fundamentum Fundamentorum ») dont le thème central est la manifestation, dans les visions prophétiques, du Dieu caché sous l'aspect du « Chérubin Saint » siégeant sur le Trône des visions d'Isaïe et d'Ezéchiel.
Manuscrits : New York Jewish Theological Seminary, copie en cursive espagnole, portant le n° 838 dans un inventaire provisoire d'A. Marx, fol. 97v-106v (New York A) ; seconde copie de New York, comme ci-dessus, fol. 48-58v [12] ; Paris, 815, fol. 57v-61 (rédaction différente)[13].

IV Une dissertation sans titre spécial dont le thème principal, mais non unique est la description des mouvements du soleil et de la lune.
Manuscrits : New York B, fol. 58v-62v ; Paris 815, fol. 61v-63v, rédaction différente[14].
Dans les deux rédactions, ce morceau accuse cependant

ne glose le *Séfer Yeṣīra* tout entier ni même dans l'ordre des recensions connues. Il s'agit plutôt de dissertations sur des passages du livre mystérieux qui, pour des raisons que nous ignorons, se trouvaient intéresser l'auteur lors de la composition de l'un et de l'autre commentaire.

(12) La première copie, souvent inférieure à la seconde, a été corrigée, sans doute d'après celle-ci, par une main postérieure bien plus récente (tous les manuscrits auxquels nous avons affaire dans cette étude sont de la fin du XIIIe siècle [peut-être], du XIVe et au plus tard du XVe.

(13) Le *Sōd ha-Sōdōt* est largement tributaire de l'élucubration intitulée *Berayta de-Yōsēf ben 'Uzzī'ēl* (arrière-petit-fils fictif du prophète Jérémie) composée vers la fin, sans doute, du XIIe siècle, dans les milieux hassidiques rhénans. Les trois copies s'achèvent sur l'alphabet mystique qui fait aussi partie des révélations de Yōsēf (Joseph) ben 'Uzzī'ēl. Voir notre article cité ci-dessus, n. 5, où renvoi est fait à l'étude capitale de M. G. Scholem, *Reste neuplatonischer Spekulation bei den deutschen Hassidim*, *MGWJ*, LXXV, 1931, pp. 177-191, surtout pp. 173 et 176. L'étude hébraïque d'A. Epstein qui nous était inaccessible en 1949, a été réimprimée depuis dans les « Œuvres complètes » publiées par les soins de M. A. M. Habermann, t. II, Jérusalem 1957, pp. 226-248.

(14) Nous avions déjà repéré ce morceau dans notre article cité (p. 26) ; mais l'incipit que nous lui avions assigné fait en réalité partie du morceau précédent (n° III de la précédente liste). En effet, dans les trois manuscrits (New York A et B et Paris 815) le *Sōd ha-Sōdōt* se termine par « l'alphabet de Joseph ben 'Uzzi'ēl ». Mais tandis que dans les deux manuscrits de New York l'auteur décline son identité à la fin de la pièce avant de passer à la suivante, le copiste de Paris 815, qui tenait, pour des raisons que nous ignorons, à laisser dans l'anonymat tout cet ensemble de textes, a fortement abrégé la finale contenant le nom de l'auteur ; ainsi la délimitation précise des deux pièces est devenue malaisée et nous n'avons pas manqué de donner dans le panneau.

bien des affinités avec l'appendice astronomique
du premier commentaire sur le *S. Y.* dans Paris 815
et Fulda[15].

Le simple inventaire des œuvres conservées d'Elḥānān ben Yāqār nous met en présence d'une activité littéraire d'une ampleur il faut en convenir moyenne, mais d'une intensité certaine : il nous est apparu que l'élaboration de la plus grande partie de ses compositions s'était faite par rédactions successives, encore que nous n'osions pas nous risquer, en l'état actuel de la recherche, à en proposer une chronologie même relative. Tout ce que nous pouvons dire présentement et en réservant le détail pour un exposé plus technique qui n'a pas sa place ici, c'est que dans plusieurs passages parallèles, l'une des rédactions se contente d'aligner des autorités nommément désignées, alors que l'autre les fond en une synthèse personnelle sinon originale, sans autrement marquer la provenance des éléments mis en œuvre.

***

Le peu de notoriété de l'auteur qui nous occupe justifie la longueur de cette présentation. Mais il est temps de procéder à l'étude des passages de son œuvre qui nous ont paru posséder un titre pour retenir l'attention des médiévistes.

I. *Les trois états du monde et les trois fils de Noé*

Dans ce que nous désignons conventionnellement comme le « Second Commentaire sur le Livre de la Création » (ci-dessus, n° II), nous entendons, à propos d'une phrase du *Séfer Yeṣīra*, où il s'agit du « Dragon » céleste[16], Elḥānān développer l'idée que l'état de chaque homme est

(15) Dans le manuscrit New York A (fol. 97r-v) le traité numéroté ici III est précédé de deux courtes pièces qui ne peuvent pas appartenir à Elḥānān. La première est une prière en prose rimée dont les idées ne détonneraient pas chez notre auteur, mais sa dépendance littéraire de l'hymne *Yigdal*, composé vers 1300 (cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*[3], Francfort, 1931, p. 87) lui assigne une date trop basse pour que cette hypothèse soit recevable ; par ailleurs ce même texte, trahit aussi l'influence d'une composition liturgique, plus ancienne celle-là : l'hymne *'Adōn 'Ōlam* (cf. Elbogen, *ibid.*, pp. 88 sq. et 526) ; l'imitateur, quel qu'il soit, reste très au-dessous de ses modèles. La seconde pièce est un *widduy* (confession de péchés) qui renferme un acrostiche donnant sans aucun doute comme nom d'auteur, *'anī Ya'aqōb*, « moi Jacob ».

(16) Pour l'imaginaire « Dragon » dans le *Séfer Yeṣīra* et le commentaire de Šabbataī Donnolo auquel notre auteur comme aussi Eléazar de Worms et d'autres auteurs de même tendance sont redevables d'une bonne partie de leurs conceptions cosmologiques, il suffit de renvoyer ici à l'analyse italienne par David Castelli, du *Séfer Yeṣīra* et du commentaire de Donnolo : *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Florence, 1880, pp. 37, 67, et à G. Vajda, *REJ*, CXII, 1953, p. 28, n. 2.

déterminé par le décret divin, marqué ou exécuté (l'expression comme la chose est ambiguë et confuse) par les astres.

Manuscrit New York B, fol. 75 :

« Les astres et les constellations sont un moyen puissant entre les mains de Dieu[17], afin que [nul] homme ne se plaigne en disant : je suis pauvre et mon camarade est riche. En effet, le monde ne peut subsister sans roi[s], sans cultivateur[s] et ouvrier[s] de toute sorte et sans hommes de prière [littéralement : « orant »]. C'est que le cultivateur n'a pas le cœur à la prière à cause de son labeur pénible[18]. [Cet état de] chose[s] fut ainsi fixé dès le temps de Noé : Japhet était juge et roi ; Canaan était cultivateur et chargé de toute besogne pénible (*ṭōraḥ pe'ulah*) lui et sa postérité ; Sem avait pour office de prier [littéralement : « priait »], ainsi qu'il est écrit (Genèse IX, 27) : *Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem,* [c'est-à-dire] qu'il exauce ses prières qu'il prononcera dans le Temple pour son frère et lui-même, *et que Canaan soit leur*[19] *esclave.* Les rois sont issus de Jafet, les hommes de prière, prêtres du Seigneur, de Sem, car l'Écriture dit (Exode XIX, 6) : *vous serez pour moi un royaume de prêtres,* [ce que confirme aussi Isaïe LXI, 6] *et vous, vous serez appelés prêtres du Seigneur* ; les cultivateurs descendent de Canaan. Tout cela s'accomplit conformément au destin [littéralement : « selon le sort »], et l'étoile[20] agit en sorte que chacun s'attache volontiers[21] à la part qui lui revient et que Dieu lui a octroyée. Nos Docteurs, la paix sur eux, se sont prononcés dans le même sens : *le paysan deviendrait-il roi, que le panier ne quitterait pas sa nuque*[22]. Au temps messianique, le pouvoir des astres sera [cependant] aboli, car l'Écriture dit (Zacharie XIV, 9) : *le Seigneur sera* [seul] *roi sur toute la terre.* »

Lu rapidement, ce texte n'offre rien d'aberrant au lecteur familier avec la méthode exégétique et l'idéologie des rabbins du moyen âge. L'ordre établi des choses marqué par les astres, la division nécessaire des métiers, l'abolition aussi du régime actuel du monde lors de l'avènement eschatologique, tout cela illustré par des textes bibliques et talmudiques, voilà qui ne laisse pas d'être dans la ligne, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la pensée rabbinique et ne manque même pas de

(17) L'original est on ne peut plus vague : « une grande affaire pour le Créateur » (*'inyan gādōl la-bōrē'*).

(18) Ou « la lourdeur de sa tâche » (littéralement : « la pesanteur de sa fatigue » *kōbed ṭorḥō*).

(19) La « Bible de Jérusalem » rend au singulier (« son » esclave) la forme poétique *lāmō*. Ceci peut se justifier sur le plan de la philologie biblique, mais l'hébreu médiéval emploie cette forme, qui relève là aussi du style orné, comme un pluriel.

(20) Ici *mazzāl* n'a pas le sens de « constellation », mais celui d'astre bon ou mauvais, et donc de destin fixé par les astres.

(21) Le tour employé par l'auteur est un peu embarrassé ; littéralement : « l'astre donne grâce pour que chacun... » expression empruntée à l'hébreu biblique où *nātan ḥēn* signifie « faire gagner à quelqu'un la faveur de quelqu'un, rendre quelqu'un aimable aux yeux d'autrui ».

(22) Proverbe en langue vulgaire (araméenne) rapportée par le Talmud, *Megillāh* 7 b. Le sens est évidemment : le parvenu garde toujours les traces de son ancienne condition.

parallèles dans les autres textes de notre auteur[23]. Au surplus, ce dernier donne immédiatement après le morceau que nous venons de traduire une nouvelle preuve de sa docilité envers la doctrine rabbinique : Israël, enseigne-t-il, est soustrait au déterminisme astral ; même le destin individuel, ajoute-t-il deux ou trois pages plus loin, peut échapper au pouvoir des astres : sa supplication fervente valut au roi Ezéchias de vivre au-delà du terme astrologiquement fixé[24].

Et pourtant, lorsqu'on examine le morceau de plus près, l'on ne manque pas d'y discerner des indices positifs et négatifs qui donnent à penser que sur le point essentiel de ce développement, Elḥānān subit l'influence marquée d'une source étrangère au judaïsme.

La division de l'humanité en trois « états » ne se trouve, jusqu'à preuve du contraire, dans aucune source juive antérieure (pas plus

(23) Voir notre *Juda ben Nissim...*, pp. 110-121, et notre article *La doctrine astrologique de Juda ben Nissim Ibn Malka*, dans *Homenaje a Millàs Vallicrosa*, II, 1956, surtout pp. 495-498. — Nous apportons d'autres textes, de deux ésotéristes de Catalogne de la première moitié du XIIIe siècle, 'Azri'el et Jacob ben Šēšet, dans notre ouvrage à paraître : *Recherches sur les relations entre la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen âge*, Note Annexe II : *Le* Mēšīb debārīm nekōḥīm *et la détermination astrale.*

Quant à Elḥānān lui-même, il écrit dans son premier commentaire sur le *S.Y.* (lig. 132-138 de notre édition à paraître) : « [Dieu] a conféré aux sept planètes la force et la puissance d'exalter et d'abaisser ; elles sont le sort (destin) imparti par le Créateur. L'homme ne se querellera donc pas avec le Créateur en disant : pourquoi suis-je plus pauvre, plus malheureux, plus souffrant que mon prochain ? Il doit se mettre dans l'esprit que tout le bien a été réparti selon le sort : un tel sème le bien, un autre le cueille ; un tel le conserve, un autre le consume, ainsi que l'enseignent nos Docteurs (dans le Talmud, *Qiddūšīn* 82 b) : le monde ne peut exister ni sans parfumeur, ni sans tanneur ; celui qui a reçu pour lot d'être parfumeur, sera parfumeur ; s'il a reçu pour lot d'être tanneur, il sera tanneur ». Dans le même commentaire (lig. 244-246), il se réfère à Abraham bar Ḥiyya pour la détermination du caractère selon le signe zodiacal régnant à l'heure de la naissance, et ailleurs (lig. 150-154 et dans l'appendice, lig. 465-467) il fait brièvement allusion aux indications fastes et néfastes du « Dragon ». Tout cela ne l'empêche d'ailleurs point de professer (il est vrai dans des contextes où il s'agit de la détermination du caractère par les « humeurs » ou qualités élémentaires entrant dans la composition du corps humain) le libre arbitre et la pleine responsabilité morale de l'homme (*ibid.*, lig. 69-75 et 296-310).

(24) Manuscrit New York B, fol. 76. — Toutes ces pages sont destinées en premier lieu à rappeler, à propos du chap. VI du « Livre de la Création », les doctrines astrologiques répandues dans les milieux juifs de France, d'Angleterre et d'Allemagne ; les sources principales en sont, avec le Talmud, les *Pirqey Rabbi Eli'ezer* « Chapitres de Rabbi Eliézer », l'ancien précis d'astronomie et d'astrologie *Berayta di-Šemū'ēl* (VIe siècle ?) et le commentaire de Šabbataï Donnolo sur le « Livre de la Création ». Vérification faite, Elḥānān ne doit presque rien à l'astrologie arabe déjà vulgarisée à son époque par les nombreux traités écrits en hébreu par Abraham bar Ḥiyya et par Abraham Ibn 'Ezra (le principal ouvrage astrologique de ce dernier, le « Commencement de la Sagesse », *Rēšīt Ḥokmāh*, finira par être traduit en français : voir l'édition de R. LEVY et F. CANTERA, *The Beginning of Wisdom, An Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra*, Baltimore-Oxford-Paris, 1939).

d'ailleurs que postérieure) à notre texte[25]. D'autre part, assigner aux prêtres la fonction de prier n'est absolument pas conforme à la tradition juive. L'auteur se contredit du reste gravement sur ce point, puisque par le choix des références bibliques qu'il fait valoir, il limite au peuple élu, c'est-à-dire à la nation juive, l'exercice des fonctions sacerdotales, alors qu'il prétend décrire la société humaine en général et que d'ailleurs il soustrait Israël en tant que collectivité au destin fixé par les astres. Cette incohérence suggère à elle seule que nous sommes en présence d'une tentative de greffer vaille que vaille sur le tronc des traditions juives une conception qui leur était étrangère jusque-là.

Si l'ancienne littérature juive est muette sur les trois « états » de l'humanité, cette conception est capitale dans l'idéologie chrétienne du moyen âge occidental. Et ce qui importe le plus pour notre enquête, c'est que nous trouvons pour la première fois le rattachement de cette division sociale à l'épisode biblique des trois fils de Noé chez un auteur chrétien des plus lus au XIIe et au XIIIe siècle ; chez le mystérieux Honorius Augustodunensis[26].

(25) S'il avait existé quelque chose de semblable, les paraphrases ou les commentaires du passage de la Genèse en auraient gardé au moins des traces. Or il n'y a absolument rien de tel ni dans le Talmud et le Midraš, ni chez aucun commentateur ou homéliste postérieur. La division en trois états n'apparaît pas non plus dans la littérature laissée par les *Ḥasīdīm* d'Allemagne, contemporains de notre auteur et dont il partage les vues théologiques et mystiques non sans les contredire sur certains points, comme nous le montrerons ailleurs. Pourtant ceux-ci ont été influencés par une autre idée chrétienne, du même ordre : l'égalité primitive au sein d'une humanité vouée d'abord exclusivement aux travaux de la terre ; voir à ce sujet les pages 21-22 dans l'étude fondamentale de M. I. F. Baer, *The Religious-Social Tendency of Sepher Hassidim* (en hébreu, avec sommaire en anglais), *Zion*, n. s. III, 1, octobre 1937, pp. 1-50. M. Baer met aussi parfaitement en évidence le rôle du déterminisme astral, le même que chez notre Juif anglo-normand, dans la vision du monde des piétistes juifs du continent.

(26) Nous avons été mis sur cette piste par Mlle M.-T. d'Alverny ; c'est donc à son aide amicale — *bonum diffusivum sui* — que revient le mérite du rapprochement que nous proposons ici. — Pour ne pas avoir à les répéter, donnons dès maintenant les références aux travaux modernes qui nous ont conduit vers les sources chrétiennes médiévales en latin et en langues vulgaires ; tout d'abord le très savant ouvrage de M. Arno Borst, *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. II, 2e partie, Stuttgart, 1959, p. 655, n. 105 et 656, n. 106. — Nombre d'indications dans J. Bolte et G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm*, t. III, Leipzig, 1918, pp. 311-312. — Pour Honorius, voir par exemple M. Manitius, *GLLM*, III, 1931, pp. 371 et 58, M.-T. d'Alverny dans *AHDLMA*, 1954, p. 32 sq., et l'étude de M. Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954 (chronologie d'Honorius, p. 221 sq.) ; voir aussi le compte rendu de M.-T. d'Alverny, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXV, 1956, pp. 283-286.

Le thème est brièvement évoqué dans *De imagine mundi libri tres*[27] :

> Sem filius Noe ipse est idem qui et Melchisedec[28], vixit sexcentos et duos annos. Hujus tempore divisum est genus humanum in tria : in liberos, milites, servos. Liberi de Sem, milites de Japhet, servi de Cham.

Beaucoup plus amplement et avec des précisions supplémentaires dans *Summa Gloria*[29] :

Sem sacerdotii [figura]. Huius duo filii, Sem et Iafeth, evidentissime sacerdotii et regni figuram gerunt, atque clerum et populum exprimunt. Sem namque a doctissimis Melchisedech fuisse traditur, qui sacerdos altissimi scribitur [...] Iafeth regni [figura]. De Iafeth autem Romanum imperium processisse invenitur. Porro tertius filius, qui duorum fratrum servitio addicitur, populus sacerdotio et regno subiectus accipitur, vel Iudaicus populus utrique serviens intelligitur. Qui etiam filius patris verenda deridet, quia Iudaicus populus Christi humanitatem vel vulgus prelatorum fragilitatem remordet.

Quanta itaque dignitate sacerdotium a regno differat, divina vox per Noe manifestat. *Dilatet*, inquit, *Deus Iafeth, et habitet in tabernaculis Sem.* Romanum quippe regnum ab Iafeth descendens quamquam toto orbe dilatatum, tamen habitat in tabernaculis Sem, in aecclesiis sacerdotum ; quorum Chanaan est servus, quia Iudaicus populus, sacerdotio et regno iam privatus, christianis volens nolensque subiectus.

Le rattachement des trois états au récit de *Genèse* IX, la répartition des rôles de sacerdoce, de gouvernement temporel et de servage sont identiques de part et d'autre, chez l'auteur chrétien et le rabbin juif. Pour le reste, qui s'étonnerait que chacun d'eux ait considéré dans la perspective de sa propre foi la réalité sociale du présent reprojetée sur la Bible moyennant cette exégèse allégorique dont certains principes leur étaient également communs, quelque divergentes qu'en fussent les applications[30].

Le problème qui se pose ici est naturellement celui de la source directe d'Elḥānān ou si l'on veut de la voie par laquelle lui était par-

(27) Migne, P.L., 172, col. 166.

(28) Saint Jérôme avait rapporté cette identification au nom des rabbins juifs sans toutefois l'approuver ; elle trouva, par contre, créance au XII[e] siècle : Borst, *op. laud.*, p. 619, n. 11. Au sujet de la légende juive et de ses dessous polémiques, il suffit de renvoyer ici à l'étude de M. Marcel Simon, *Melchisédec dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende*, *RHPhR*, 1937, pp. 58-93.

(29) Chap. II chez Migne, *ibid.*, col. 1260 ; 6 de l'édition critique de J. Dietrich, dans *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti (MGH)*, t. III, Hanovre 1897, p. 67.

(30) L'esclavage de Canaan comme préfiguration de l'asservissement du peuple juif privé de la royauté et du sacerdoce est peut-être aussi une innovation exégétique sinon idéologique. Du moins M. Bernard Blumenkranz n'enregistre rien de semblable dans sa récente et savante thèse, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental* 430-1096, Paris-La Haye, 1960.

venue une exégèse d'origine sûrement chrétienne. Il faudrait une compétence qui nous manque en littérature médiévale, en langue latine et en langues vulgaires, nous ne disons pas pour résoudre, mais pour serrer de près le problème. En effet, si le thème des trois états est des plus communs dans des textes que notre rabbin « anglo-normand », donc de langue française, *largo sensu*, pouvait connaître par audition sinon par lecture directe, leur rattachement aux trois fils de Noé n'apparaît, à une date ancienne, après Honorius que dans des textes allemands[31].

(31) Ces textes allemands sont la « Chronique Universelle » de Jansen Enikel (voir *Jansen Enikels Weltchronik*, éd. Ph. Strauch, vers 3045) et une paraphrase de la Genèse et de l'Exode édité par J. Diemer, *Genesis und Exodus nach der milstäter Handschrift*, Vienne, 1862, p. 31, lig. 14-16. En langue française (dans ce domaine, nous devons des indications précieuses à notre collègue Mlle Édith Brayer, chef de la section d'ancien français à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), nous avons deux textes qui, dans l'espace et le temps, sont proches d'Elḥanan, mais qui n'ont pas l'attache biblique héritée d'Honorius par les textes allemands précités : le *Livre des Manières* d'Étienne de Fougères, † 1178, chapelain du Roi Henri II d'Angleterre, qui écrit notamment (ms. Angers, Bibl. mun. 304, f. 145v, transcrit par Mlle Brayer sur le microfilm en possession de l'I.R.H.T.) :

.. Li clerc deivent por toz orer ;
Li chevalier sanz demorer
Deivent defendre et ennorer ;
Et li paisant laborer,
Terres arer, norir aumaille.
Sor le vilain est la bataille
Quar chevalier et clerc sans faille
Vivent de ce que il travaille...

et le *Fragment d'un poème sur les états du monde*, pièce anglo-normande datant probablement de la première moitié du xiiie siècle, publiée et étudiée il y a déjà longtemps par Paul Meyer (*Romania*, IV, 1875, p. 385) ; cette composition proclame aussi que les clercs « devoient preier pur les lais, pur la terre et pur le pais... », les chevaliers « garder terres et musters », tandis que les vilains furent établis pour « gaanier as altres pain ». P. Meyer écrivait (*article cité*, p. 392) : « La division de l'humanité en trois classes : clercs, chevaliers et vilains, les premiers chargés de prier Dieu, les seconds de défendre le pays, les derniers de nourrir les autres et sans doute eux-mêmes par la même occasion, se rencontre au moyen âge, avec diverses variantes, dans une infinité de textes ». Outre quelques pages de Ch. V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. II, Paris, 1926, pp. 14-16, le thème fut traité, mais d'une façon insuffisante quant aux attestations les plus anciennes (Honorius y est ignoré) dans la thèse autrement copieuse de Ruth Mohl, *The three estates in medieval and renaissance literature*, New York, 1933 (thèse de Columbia University) ; voir aussi *La « Bible » au Seigneur de Berzé*, éd. F. Lecoy, Paris, 1938, vers 180-186, et la note de l'éditeur, p. 58. — M. H. Liebeschütz a rappelé dans un travail récent (*Journal of Jewish Studies* 1959, 3-4 [paru en janvier 1961], p. 106, n. 24), que l'évêque Gérard de Cambrai avait déjà parlé vers 1030 de cette tripartition de l'humanité : Genus humanum ab initio trifariam divisum esse monstravit, in oratoribus, agricultoribus, pugnatoribus (*M.G. S.S.* VII, p. 485). L'éditeur, L. C. Bethmann, glosait le passage en ces termes (n. 49) : « i.e. orantibus, seu sacerdotibus. Haec tripartitio Noae tribuitur, filiis suis dicenti : Tu supplex ora, tu protege, tuque labora ». Bethmann n'a malheureusement pas donné de référence pour l'attribution à Noé de ce vers qui semble très postérieur au xie siècle :

Nous attendons pour mieux nous éclairer les informations des spécialistes du moyen âge occidental qui nous ont conseillé jusqu'ici et de ceux qui trouveront le temps de parcourir ces pages.



II. *Les filles de la Sagesse*

Le thème des « trois états » n'est pas le seul qui révèle l'influence de l'idéologie chrétienne sur les spéculations d'Elḥānān de Londres.

Dans le *Sōd ha-sōdōt* (n° III, ci-dessus), nous lisons un développement qui part de la sagesse créatrice de Dieu pour passer ensuite à l'âme humaine. Nous ne retiendrons ici que le thème initial qui considère la « Sapience » sur trois plans : sagesse créatrice de Dieu, sagesse humaine, comprenant le savoir théorique et pratique, sciences et arts (techniques), sagesse animale, diverses manifestations de l'instinct. L'auteur met en œuvre les passages bibliques que les docteurs juifs de toutes tendances exploitent toujours dans ce contexte : Proverbes III, 19-20 (sagesse créatrice) ; I Rois V, 26 (sagesse de Salomon) ; Exode XXXI, 3-4 (« inspiration » artistique et technique de Beselel). Il n'oublie pas non plus le calembour déjà talmudique, mais surtout exploité par la Kabbale, qui fait de l'entendement (plus littéralement, « discernement ») appelé en hébreu biblique *Bīnāh*, une « mère »[32].

Ceci posé, nous pouvons tenter de traduire le passage que l'insuffi-

voir la bibliographie rassemblée par M. H. Walther, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum*, Göttingen, 1959, n° 1937, p. 1024 (nous devons la connaissance de ce répertoire à Mlle M.-T. d'Alverny). (Voir note additionnelle).

(32) Dans le contexte talmudique (*Berākōt* 57 a, le morceau est une sorte de clef des songes), il s'agit d'un rêve que nos psychanalistes modernes interprèteraient tout différemment : « quand quelqu'un rêve qu'il a commerce charnel avec sa mère, il peut espérer qu'il obtiendra discernement, car il est écrit (Prov. II, 3) *Bīnāh, tu l'appelleras mère* ». Cette interprétation, accommodatice, faut-il le dire, est obtenue en changeant la conjonction *'im* « si », en *'ēm* « mère » (le sens littéral du verset est « oui, si tu fais appel à l'entendement », etc.). Peu importe que cette « exégèse » (reprise par le Targum) ait été primitivement une récréation scolastique avant le terme ou qu'elle recèle un motif plus sérieux, (noter que Prov. VII, 4 qualifie explicitement *Bīnāh* de *mōdā'* « proche parent[e], « *Ḥokmāh* « étant sœur », et les amateurs de subtilités peuvent se repaître, s'ils le désirent, de la glose de Rabbi Samuel Edels [vers 1560-1631] sur le passage du Talmud) ; le fait est que les ésotéristes du moyen âge s'en sont emparés en vue de leurs fins propres : nous la trouvons dans le *Séfer ha-Bāhīr*, § 104, fin, de l'édition de R. Margaliyot, et souvent dans le *Zōhar* (voir R. Margaliyot, *Ša'arey Zōhar*, 23 a-b, sur le passage cité du Talmud). Elḥānān suit cependant d'autres voies et ne semble être aucunement tributaire de la théosophie du *Séfer ha-Bāhīr*.

sance des moyens d'expression de l'auteur rend par endroits bien confus[33].

> « Le Créateur, que son Nom soit béni, est sage par sagesse, mère par connaissance, mère par discernement[34]. *Mère*, c'est la Sagesse par laquelle [Dieu] planta l'Arbre de vie et l'Arbre de science et c'est par elle[35] qu'il mit en existence l'être à partir du néant *(himṣî' yēš me'ayin)* ; en effet tout ce qui existe *(yēšūt)* est ou bien plein ou bien espace[36], tandis que la vie et la mort ne sont ni plein ni espace, mais union de [parcelles] séparé[e]s et séparation (dissolution) de [parcelles] uni[e]s[37]. Par la Sagesse, le Créateur produisit et conféra [l']être au néant, il planta l'Arbre de Vie par son (?) être, et [aussi] l'Arbre de Science ; il fit tout être à partir du néant [et ceci] sans réflexion, par sa [seule] volonté ; au moyen de la parole de sa Sagesse, ainsi qu'il est écrit (Prov. III, 19-20) : *Le Seigneur, par la Sagesse, a fondé la terre, il a établi les cieux par l'Intelligence. C'est par sa Science que furent creusés les abîmes.* [Mais il est également écrit : I. Rois V, 26 :] *Le Seigneur donna sagesse à Salomon.* Or on sait que Salomon n'était pas capable de créer un tel monde par sa bon-

(33) Mss New York : A, fol. 102r-v ; B, fol. 53v ; dans Paris Hébreu 815, fol. 59v, la rédaction est très différente et n'offre pour ainsi dire rien de commun avec les deux copies de New York.

(34) Les copistes des deux manuscrits ont pris la peine de munir des deux points horizontaux souscrits = *ê* le groupe ambigu *'Alef+Mem;* la lecture *'ēm* « mère » est ainsi certaine. Pour le fond, il ne s'agit évidemment pas de « féminiser » la divinité, mais l'auteur exprime, aussi maladroitement qu'on voudra, cette idée que les trois attributs « sagesse, savoir, discernement » *(ḥokmāh, da'at, bīnāh)*, qui furent les instruments de la création, remplissent en quelque manière la fonction de génitrice à l'égard de l'univers visible.

(35) Traduction incertaine ; la construction de la phrase telle que nous l'avons dans les deux manuscrits est barbare.

36) *māqōm*, « lieu » destiné à servir de réceptacle à qui le remplirait ; nous avons sans doute ici un faible écho de quelque spéculation platonicienne du XIIe siècle chrétien, que le balbutiement de l'auteur juif achève de rendre obscure.

(37) Ceci vient peut-être à notre auteur de Saadia, « Livre des Croyances et des Opinions » Livre VII (résurrection), chapitre 7 (*al-Amānāt wal-i'tiqādāt*, éd. Landauer, p. 221 sq., traduction anglaise de S. Rosenblatt, p. 277 sq.), mais la transmission de cette partie du livre de Saadia posant des problèmes particuliers, ce rapprochement n'est proposé qu'avec réserve.

(38) C'est-à-dire sans opération mentale discursive. Malheureusement l'indigence de son vocabulaire contraint Elḥānān à se servir du mot *tebūnāh* qui convient d'autant plus mal que dans le verset cité aussitôt après le même mot caractérise l'une des opérations créatrices.

té (?)[39]. En réalité la sagesse de Salomon procédait du rayonnement *(zerîhâh)* de la Sagesse du Créateur. De même [pour] Beselel [au sujet de qui] il est écrit (Exode XXXI, 3-4) : *Je l'ai rempli de l'esprit de Dieu, par Sagesse, Intelligence et Savoir et par [l'habileté d'exécuter] tout ouvrage, pour concevoir des projets*[40]. *Ces disciplines*[41] *procèdent du rayonnement de la Sagesse mère*[42], *elles sont*[43] *les filles de la Sagesse primordiale*[44]. Tout animal domestique ou sauvage, tout oiseau et reptile possède [la] sagesse qui lui permet d'élever ses petits, de trouver la nourriture qui leur convient, de comprendre leur langage, de les sauver de ceux qui les poursuivent et en veulent à leur vie. Toutes ces connaissances[45] procèdent de l'esprit du Créateur qu'il leur a donné ; elles sont liées à la chaleur

(39) La tournure rappelle la formule liturgique juive « par sa bonté [Dieu] renouvelle chaque jour l'œuvre de la création », mais elle ne laisse pas d'être bizarre ici.

(40) Nous avons préféré à la version élégante de la « Bible de Jérusalem » un mot-à-mot lourd afin de faire ressortir la présence dans ce verset des termes *Ḥokmāh*, *Tebūnāh*, *Da'at*, les mêmes que dans Prov. III, 19-20 : l'inspiration technique et artistique de Beselel est le reflet des attributs instrumentaux de la création divine.

(41) L'hébreu porte *ha-ḥokmōt*, pluriel de *ḥokmāh ;* ce dernier mot signifie : 1° la « sagesse » divine, humaine et même, nous allons le voir immédiatement, animale ; 2° un ensemble de connaissances ayant un objet limité, donc discipline théorique ou pratique, branche de science, art ou technique. — Tout cela n'empêche pas l'auteur d'écrire dans le second commentaire du « Livre de la Création » (ms. New York B fol. 70v) en se fondant sur les textes scripturaires habituels Ps. CXI, 10 et Eccl. XII, 13, que la crainte du Seigneur est la seule « sagesse » hormis laquelle il n'en est point d'autre.

(42) Le manuscrit B porte *ḥokmāh 'ēm*, donc le mot « mère » en apposition à « sagesse », construction intolérable en hébreu ; le manuscrit A offre une *lectio facilior*, *ḥokmat 'ēm*, le second terme est alors complément de nom du premier, construction grammaticalement acceptable, mais dont le sens obvie serait « sagesse de mère, sagesse maternelle », ce qui n'est évidemment pas en contexte ; il nous semble évident que l'auteur, qui sait s'exprimer avec aisance lorsqu'il disserte sur des thèmes familiers aux lettrés juifs, n'a pas trouvé l'expression adéquate pour formuler dans sa langue savante une idée nouvelle parce que fraîchement importée de l'étranger. — Notons que la *Sagesse* (mais en sa qualité de seconde *sefîra*) est qualifiée de « mère » dans un texte de Barzilaï, kabbaliste de Catalogne, du début du XIIIe siècle, mais il s'agit dans ce contexte-là de spéculations, complètement étrangères à notre auteur, sur la *Sophia* matière première intelligible (cf. *AHDLMA*, 1956, pp. 136-144) : voir Y. TISHBY, dans son édition de 'Azri'el, *Commentarius in Aggadot*, Jérusalem, 1945, p. 82, n. 7.

(43) Le texte hébreu répète lourdement *wĕ'ēleh ha-ḥokmōt.*

(44) Voici la teneur de la phrase entière : *'ēleh ha-ḥokmōt mi-zĕrîḥat ḥokmāh (ḥokmat) 'ēm we'ēleh ha-ḥokmōt bĕnōt ḥokmāh ha-qadmōnît.*

(45) L'original porte derechef *ḥokmōt.*

> de leur sang et leur âme ne survit pas à
> leur mort...[46] »

La seule assertion qui refuse ici de s'insérer dans les cadres habituels de la pensée juive est au contraire on ne peut plus familière au lecteur informé de l'idéologie du lettré chrétien du XIIe siècle ; les sciences humaines sont filles « de la Sagesse unique émanée de Dieu »[47].



III. *Le soleil âme du monde*

Une autre assertion, que rien n'appelle particulièrement dans le contexte où elle figure, fournit une preuve de plus de l'intérêt porté par le Juif Elḥānān aux spéculations de la culture rivale et même hostile de ses voisins chrétiens.

Dans le second commentaire du « Livre de la Création », Elḥānān en vient à s'étendre[48] sur les relations mystiques entre les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque et les parties composantes de l'univers que Dieu a créé par leurs combinaisons. Au cours de ce développement, qui mériterait une analyse et un commentaire dont la place n'est cependant pas ici, l'auteur expose que les divers ordres d'être sont tous composés en quelque manière de corps, d'esprit (*ruaḥ*, souffle vital) et d'âme (*nĕšāmāh*). Au milieu de la « démonstration » qu'il fait de cette thèse, nous sommes frappés de trouver, à côté d'éléments proprement juifs, comme des spéculations sur les lettres hébraïques et leurs fonctions grammaticales ou des subtilités touchant les lettres du Tétragramme, une affirmation concernant l'âme du monde dont l'étrangeté en cet endroit n'est pas mitigée par sa présentation ostensiblement judaïque.

> « Le soleil est *l'âme* et la lumière *du monde* ;
> la lune est le cœur du monde. De même que
> la lumière de l'âme irradie le cœur afin
> de le rendre sage, ainsi le soleil irradie
> la lune afin que [celle-ci] éclaire la terre.
> Ajoutons que[49] les lettres qui forment les
> noms de ces deux corps célestes sont les
> mêmes que celles dont se composent les mots *cœur* et
> *âme*[50]. »

(46) Suit un développement sur l'immortalité de l'âme humaine qui ne nous intéresse pas ici.

(47) Voir M.-T. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles*, dans *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. I, Paris, 1946, pp. 245-278 ; notre citation est empruntée à la première note de cette savante étude qui nous dispense de redire de seconde main ce que le lecteur apprendra mieux auprès du meilleur connaisseur de la question.

(48) Ms. New York B, fol. 67.

(49) L'hébreu porte simplement la conjonction « et », la même qui figurait aussi en tête de la proposition précédente.

(50) En effet, ŠMŠ (*šemeš*, « soleil ») et LBNH (*lĕbānāh*, « lune ») sont composés des mêmes lettres qui constituent LB (*lēb*, « cœur ») et NŠMH (*nĕšāmāh*, « âme »).

On reconnaît immédiatement ici l'une des définitions de l'« Anima Mundi » que les médiévaux tenaient de Macrobe[51] et de Chalcidius[52] et qui apparaît notamment dans un texte du XIIe siècle faussement attribué à Guillaume de Conches[53], élucubration que, chose curieuse, un Juif anonyme, probablement italien, essaiera, sans grand succès, de traduire en hébreu[54].

***

IV. *Les neuf compartiments de l'enfer*

Il est enfin (« enfin » sans doute provisoire) un secteur idéologique pourtant suffisamment approvisionné par les ressources propres des croyances juives où notre curieux Juif de Londres a admis, semble-t-il, des éléments de provenance chrétienne[54 bis].

En dissertant, dans le second commentaire du « Livre de la Création »[55] sur les délices du paradis et les peines de l'enfer, Elḥānān expose, entre autres, que le lieu du châtiment est divisé en neuf compartiments[56], l'un plus terrible que l'autre, et il sait même le nom de

(51) Macrobius, *Comm. in Somm. Scip.*, I. 20, 6-7, éd. Eyssenhardt, p. 564-565 : « mens mundi ita appellatur, ut physici eum cor caeli uocauerunt... hoc est ergo sol in aethere, quod in animali cor... ».

(51) Chalcidius, *Comm. in Tim. Plat.*, 99 dans Mullach, *Fragmenta Phil. Graec.*, II, 204 : « ... Non ergo a medietate corporis quae terra est, sed a regione uitalium, id est a sole, animae uigorem infusum esse mundano corpori potius intelligendum pronuntiant... (ideoque solem cordis obtinere rationem) ».

(53) Voir C. Ottaviano, *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches*, Naples, 1935, p. 46-23 : « Sunt alii qui dicunt solem esse animam mundi.... ». Voir sur ces questions M.-T. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, *AHDLMA*, XX, 1953, surtout 70-73, et T. Gregory, *Anima Mundi*, Florence [1955], notamment p. 143, n. 2, qui cite encore d'autres textes latins du moyen âge antérieurs à la fin du XIIe siècle.

(54) Voir G. Vajda, *Une version hébraïque de la* Summa philosophiae *de Guillaume de Conches* (?), *Revue des Études Juives*, CXV, 1956, p. 117-124 (identification d'un texte conservé dans le ms. Paris Bibliothèque nationale Hébreu, 973, fol. 1-21 ; les définitions de l'âme du monde y sont traduites, sauf éd. Ottaviano, 47, 22-30 *sicut enim... Temporaliter ordinavit*, fol. 19-20v).

(54 *bis*) Sur les descriptions des peines infernales dans une période plus ancienne de la littérature juive et leurs parallèles chrétiens, voir l'étude hébraïque *'Al ḥaṭā'im we'onšam* (titre anglais « Sin and its Punishment, A Study in Jewish and Christian Visions of Hell ») de M. Saül Lieberman, dans *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Hebrew Section, New York, 1945, pp. 249-270.

(55) Ces textes se trouvent dans Paris Hébreu 815, fol. 64v et ms. New York B 65v-66 ; les deux rédactions sont très différentes (le texte dans le manuscrit de Paris est plus développé), mais elles ont en commun tant d'éléments caractéristiques et inconnus par ailleurs que l'on ne peut raisonnablement contester l'unité de leur auteur.

(56) Le paradis l'est aussi d'après une phrase qui ne figure que dans le manuscrit de Paris, mais il leur est superposé (?) un dixième qui a nom « camp de Dieu » (désignation empruntée à Gen. XXXII, 3) ; les neuf compartiments du séjour des

chacun d'eux[57]. Sous réserve de correction, cette division est étrangère à la tradition juive, alors que procédant de Virgile[58], elle est fort connue chez les Pères latins et l'*Elucidarium* d'Honorius la développe avec insistance[59]. De plus, il est possible de relever dans les descriptions de l'enfer chez Elḥānān, des traits qui accusent une ressemblance digne d'être notée avec certains détails du tableau terrifiant esquissé par Honorius et qui suggèrent par là que notre rabbin a profité de ses conversations avec des interlocuteurs chrétiens pour corser son imagerie des tourments de l'au-delà.

bienheureux sont appelés *pelākīm*, pluriel de *pelek;* ce mot est attesté dans la Bible au sens de « circonscription administrative » (Néh. III, 9, 12, 14 à 18) ; plutôt que d'un emploi figuré, parfaitement concevable en soi, de ce terme biblique, il s'agit ici du calque « étymologique » du mot arabe *falak* « sphère » que l'on rencontre chez plusieurs auteurs juifs d'Espagne, notamment dans les poésies de Juda Halévi et d'Abraham Ibn 'Ezra (voir Ben Yehuda, *Thesaurus Totius Hebraitatis*, N.Y., 1960, t. VI, p. 4954) ; c'est sans doute là que l'avait pris Elḥanan chez qui l'on rencontre des citations de ces poètes.

(57) Les ingrédients de cette liste, qui se trouve dans les deux manuscrits (mais le texte du ms. de Paris est plus altéré que celui de New York B), sont presque tous pris dans la Bible. Ce qui est au plus haut point bizarre et jusqu'à nouvel ordre inexpliqué, c'est que plusieurs de ces désignations sont des noms de lieu ou, une fois, de personne que rien ne semblait prédestiner au douteux honneur de constituer la toponymie de la géhenne. Les trois premiers compartiments sont nommés en effet Eštemō'a, Rakal et 'Atak, villages judéens selon I Sam. XXX, 28-30 ; le quatrième, Ḥaglāh est un nom de femme (Nombres XXVI, 33 et parallèles) ; le cinquième Kor 'Ašān nous ramène à la toponomastique judéenne (I Sam. XXX, 30) ; du moins ce nom de lieu, que l'on peut interpréter « creuset fumant », évoque un des caractères de l'enfer. Les noms des deux compartiments suivants ne relèvent directement d'aucune donnée biblique et n'offrent guère de sens dans les deux copies (le manuscrit de Paris, n'en a d'ailleurs conservé qu'un seul) *mityārē' lāh* et *miyir'āh lāh* (voyelles non garanties) ; tout au plus pourrait-on rapprocher l'expression *we-yir'āh lāhem* d'Ezéch. I, 18 où il s'agit cependant des roues du Char divin. Enfin l'avant-dernier terme *Nokriyāh* « l'Étrangère » (Prov. V, 20) et surtout le dernier, *be'ēr šaḥat* « puits du gouffre », Ps. LV, 24 (mais *šaḥat* appelle l'idée de corruption, de destruction) se comprennent, sans trop d'efforts d'imagination, comme désignations du lieu de séjour des damnés.

(58) Voir P. Courcelle, *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, *AHDLMA*, XXII, 1955, aux pages 25-28. Nous saurons gré aux médiévistes qui voudront bien compléter par des textes situés plus près de notre auteur les références patristiques rassemblées par M. Courcelle.

(59) Voir *Elucidarium*, III, 13-14, éd. Yves Lefèvre, p. 447 sq. (analyse, p. 169 sq.). [Le Professeur Th. Silverstein que nous avons consulté sur ce point a eu l'obligeance de nous informer (lettre du 21 mars 1961) que l'on peut retrouver à la rigueur dans certaines visions irlandaises la division en neuf des régions ou des peines de l'enfer, en additionnant les éléments de la description, sans que toutefois les textes eux-mêmes contiennent aucune indication numérique de ce genre. M. Silverstein nous signale également un passage du *Mythographus vaticanus* III, mais ce texte se réfère simplement à Virgile, sans grande conviction du reste ; voir G. H. Bode, *Scriptores rerum mythicarum latini tres*, Cellis, 1834, I, 185 : Quod autem per novem circulos infernum distribuit Virgilius... vel totum fabulosum est, vel, ut ait Servius, subtilissime adinventum].

Voici en effet ce que nous lisons après l'étrange topographie des neuf compartiments de l'enfer[60] :

> « <Les âmes ?> replacées dans les corps sont jugées[61] par sept sortes de feu et sept sortes de ver vivant dans le feu, car il est écrit (Isaïe LXVI, 24) : *Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas*[62]. La boisson [des damnés] est amère et empoisonnée [littéralement : « qui fait avorter »] : leur

(60) Nous traduisons le texte du manuscrit de Paris, beaucoup plus ample pour ce développement que celui de New York B. Le début (après l'énumération des compartiments de l'enfer) est altéré.

(61) C'est-à-dire châtiées.

(62) Dans New York B (fol. 66) le texte correspondant est ainsi conçu : « il y a dans la géhenne bien des sortes de feu, [feu] dévorant et lampant, feu dans lequel vivent (littéralement : « poussent ») ver et vermine, comme les poissons dans l'eau » (suit le verset d'Isaïe). On rapprochera de ces textes un passage du premier commentaire sur le « Livre de la Création » (lig. 194-196 de notre édition à paraître) : « il y a dans la géhenne un ver qui y vit comme les poissons dans l'eau et la salamandre dans le feu ; [il a] pour [tâche de] châtier les scélérats ; et il est [dans l'au-delà] des corps préparés à l'intention des âmes, pour chaque homme selon sa figure, en vue de subir châtiments et recevoir récompenses ». La phraséologie, avec les termes désignant le ver qui ronge le cadavre *(rimmāh, tōlē'āh)*, est empruntée, certes, au verset final d'Isaïe, source inépuisable de méditations judéo-chrétiennes sur les peines des damnés, et à des passages bibliques comme Isaïe XIV, 11 ; Job XVII, 14 ; XXI, 26 et XXV, 6 qui dépeignent la condition des défunts dans le *šeʾôl* ou, par anticipation, celle de l'homme mortel en général. D'autre part, la propriété merveilleuse de la salamandre était déjà connue du Talmud et du Midraš (textes traduits dans J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, t. III, Leipzig, 1883, p. 533 sq.) ; dans son commentaire sur le Talmud (*Ḥullīn* 127 a), Rabbi Salomon ben Isaac de Troyes (« Raši »), le définit comme « un reptile créé de l'air, à partir de bois de myrte (!), au moyen d'opérations magiques ; sur l'homme frotté de son sang, le feu n'a point de prise ». Voir aussi la curieuse anecdote dans le *Séfer Ḥasīdīm* (§ 814 de la recension courte, éd. R. MARGALIOT, Jérusalem 1957, p. 531) : « Un Gentil [dans ce contexte = Chrétien] apporta un jour une chemise et dit à ses coreligionnaires que c'était la tunique du Nazaréen (du Christ). Si vous ne [me] croyez pas, dit-il, voici ce que je vais faire. Il jeta la chemise au feu et elle ne brûla point. Les prêtres dirent alors aux Juifs : vous devez bien reconnaître que cette chemise est une vraie relique [littéralement : « il y a sainteté dans la chemise]. Le Sage (un docteur juif) dit : donnez-la moi et je vous ferai voir ce qu'il en est. Il prit du vinaigre fort et du savon, lava la chemise sous leurs yeux et leur dit : mettez-la maintenant au feu et essayez. Ils la mirent au feu qui la consuma. On lui dit : pourquoi l'avez-vous lavée ? Il répondit : parce qu'elle était frottée de « salamandre » ; je dus donc laver l'étoffe ; l'enduit parti, la chemise brûla ». — Tout cela n'empêche pas que le motif du ver tourmenteur des damnés dans le *feu* de l'enfer ne soit inconnu de l'ancienne littérature juive, alors qu'on le trouve, presque dans les mêmes termes que chez notre rabbin, dans l'*Elucidarium* d'Honorius : « Tertia, *vermes* immortales, id est serpentes et dracones visu et sibilo horribiles, *qui ut pisces in aqua, ita vivunt in flamma* ». Voir aussi la copieuse étude de Berthold LAUFER, *Asbestos and Salamander*, *T'oung Pao*, IIe série, XVI, 1915, pp. 299-373, et *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IV, 227 et VI, 455-460.

nourriture consiste en braises de genêts, comme il est écrit (Job XXX, 4) : *racines de genêts est leur pain*[63]. [Et il est écrit aussi Ps. XI, 6] : *Il fera pleuvoir sur les impies des pièges, feu et soufre et vent de flammes est la part de leur coupe*[64] ; ils boivent cette eau amère et en sont enflés comme la femme adultère[65]. Et l'Écriture dit encore (Is. XIV, 11) : *sous toi s'étend un matelas de vermine, te voilà couvert de larves* [annonce confirmée par Is. LXVI, 24 :] *Et quand on sortira, on verra les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi ; leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas, ils seront en horreur à toute chair ;* c'est-à-dire, toute chair dira : nous [en] avons assez vu[66]. Là se trouvent ceux qui [de leur vivant] jetaient l'épouvante sur les hommes, *qui répandaient la terreur au pays des vivants*[67]. Leur iniquité les saisit, tel un homme qu'étreint une femme, car il est écrit (Job VI, 18) *les voies qu'ils suivent les saisissent* et (Ezéch. XXXII, 27) *leurs iniquités étaient sur leurs ossements*[68].

(63) Les « braises de genêts » viennent de Ps. CXX, 4 que le Targum a déjà rapporté aux châtiments dans la géhenne ; de plus, le verset de Job est allégué dans le Talmud (*Ḥagīgāh* 12 b et *'Abōdāh Zārāh* 3 *b*) comme appui scripturaire illustrant un châtiment surnaturel imaginé par un Rabbin à l'encontre de ceux qui abandonnent l'étude de la Loi pour se complaire en des propos futiles. Il suffisait à Elḥanan d'une brève allusion pour que ces associations surgissent aussitôt dans l'esprit de son lecteur familiarisé, cela va sans dire, avec toutes ces représentations. Les braises de genêts comme nourriture des damnés se rencontrent d'ailleurs également dans les descriptions connues de l'enfer (*Masseket Gehinnom*, etc.).

(64) Pour les besoins du contexte, nous avons gardé le mot-à-mot strict de l'hébreu ; noter cependant que Raši explique déjà le mot de *paḥīm*, traduit par « pièges », comme équivalent de *peḥāmīm* « charbons », interprétation retenue (d'après le traducteur judéo-grec Symmaque) par certains modernes (cf. *Bible de Jérusalem*).

(65) Voir Nombres V, 27.

(66) Calembour sur le mot *dērā'ōn* « horreur » décomposé en *day rā'īnū ;* il est déjà reflété par le Targum, et voir Raši sur le passage.

(67) Ezéch. XXXII, 23, approximativement cité ; toute la phrase est inspirée d'ailleurs d'un célèbre développement talmudique sur les peines des damnés : *Rōš ha-Šānāh* 17 a ; dans ce texte, la réminiscence d'Ezéchiel est utilisée pour illustrer le cas du « parnès » = archisynagogue qui « terrorise excessivement la communauté, non point pour le nom du ciel », c'est-à-dire qui se rend coupable d'abus de pouvoir à des fins intéressées.

(68) Ce passage par surcroît mal conservé dans le manuscrit paraîtra tout à fait incompréhensible si l'on essaye de l'interpréter à partir de l'intelligence que nous prétendons avoir actuellement des textes bibliques qui forment son ossature ; en revanche, il gagnera beaucoup en clarté si nous nous reportons à l'exégèse familière à l'auteur juif. Dans le verset de Job, Raši glose le verbe *yillāfētū* « saisir » en se référant

Si une femme a forniqué durant sa vie, une flamme [lui apparaîtra] là sous les traits de son amant et lui adressera les mêmes propos de fornication que l'amant lui avait adressés [de son vivant] et [cette apparition] l'étreindra afin de manifester son ignominie. Pareillement chaque espèce de péché portera témoignage contre l'âme[69].
Les voies qu'ils suivent dévieront ; ne sachant où se tourner, ils périront[70] *:* lorsqu'ils seront présentés [littéralement : « monteront »] au jour du jugement, ils seront frappés de stupeur, car ils n'y auront pas apporté de bonnes œuvres qui les sauveraient[71]. Les chevaliers et les guerriers qui avaient répandu la terreur au pays des vivants, y descendront, leurs armes sous la tête[72], afin de faire connaître que c'est pour le péché de l'épée avec laquelle ils tuaient qu'ils descendent vers les pierres de la fosse[73] ; celle-ci est *le puits du gouffre*[74], plus redoutable que tous les autres [compartiments de l'enfer]. [Il en est cependant] un dixième, camp des anges destructeurs qui maltraitent les transgresseurs, ainsi qu'il est écrit (Prov, XVII, 11) : *Un ange impitoyable* sera envoyé contre lui[75]. »

Bref, comme dans plusieurs autres endroits de l'œuvre d'Elḥanan, nous remarquons dans sa description de l'enfer la fusion, plus ou moins réussie, de thèmes appartenant à la tradition juive et d'éléments certai-

à Juges XVI, 29 (« Sanson saisit [*wayyilpōt*] les deux colonnes ») et à Ruth III, 8 (« l'homme eut un frisson et se retourna [*wayyillāfēt*] », « car, glose Raši, une femme l'étreignit »). D'autre part, Job VI, 17-18, est rapporté par le Targum à la génération des pécheurs effacée par le déluge. L'association est dès lors compréhensible avec le verset obscur d'Ezéchiel qui décrit, cela du moins est certain, le sort des pécheurs en enfer.

(69) Sans être aussi frappant que le rapprochement de tout à l'heure, une phrase d'Honorius offre une similitude très étroite avec ce que nous lisons ici : « Septima, confusio peccatorum, quae ibi omnibus omnia patent et se abscondere non valent ».

(70) Nouvelle utilisation accommodatice du verset de Job cité à l'instant.

(71) Jeu de mots sur le mot *tōha* du verset et le verbe *tāhāh* « être frappé de stupeur ».

(72) Reprise du verset d'Ezéchiel.

(73) *bōr*, mot souvent employé dans la Bible comme synonyme de *še'ōl*.

(74) Neuvième et dernier compartiment de l'enfer (ci-dessus, n. 57).

(75) A vrai dire, ce dixième secteur du lieu du châtiment s'ajuste mal aux neuf autres ; mais l'auteur, assez peu soucieux de cohérence, l'a plaqué sur ces derniers afin de faire correspondre la topographie de l'enfer à celui du paradis les « neuf sphères » duquel sont coiffées par le « camp de Dieu » (ci-dessous, note 56).

nement empruntés au fonds d'idées du christianisme contemporain[76]. Le cas du lettré juif de Londres si peu connu jusqu'ici nous apparaît ainsi comme un nouvel exemple assez éloquent de la compénétration idéologique judéo-chrétienne, plus forte, sur des points secondaires il est vrai, que la réciproque volonté de ségrégation sociale et intellectuelle de deux communautés irréconciliablement divisées sur les problèmes majeurs de la foi et de la vie religieuse.

Georges Vajda.

(76) En reléguant dans le plus profond des enfers les chevaliers peu avares du sang d'autrui, qui semaient de leur vivant la terreur parmi les hommes, notre rabbin se fait l'écho de ressentiments envers l'état militaire que l'on rencontre bien souvent dans l'*Elucidarium* comme dans les écrits des moralistes chrétiens du XIIe et du XIIIe siècle.

Note additionnelle. — Lors de la communication que j'ai faite, en juillet 1961, au Congrès d'Études Juives à Jérusalem, sur le thème étudié dans le présent article, M. I. Perlmuter-Anat m'a rappelé qu'en russe, en polonais et en yidich polono-ukrainien (en tchèque aussi), Cham est devenu nom commun signifiant « rustaud » ; en yidich, « les fils de Cham » sont les paysans (d'ailleurs le *Słownik języka polskiego*, Varsovie 1900, donne à *Cham* les significations de *prostak* [simplet], *chłop* [paysan], *grubijanin* [rustaud] ; pour le russe, le *Tolkovyĭ Slovar' russkogo iazyka*, Moscou 1940, écrit au mot *Cham :* « dans la langue des nobles : individu appartenant aux plus basses classes et privé, pour cela, de toute dignité humaine ». Aux slavisants de dire s'il existe un lien concret entre ces faits de vocabulaire et les conceptions nées au sein de la chrétienté latine que nous avons rappelées dans le corps de cette étude.

ASPECTS ECCLÉSIOLOGIQUES DE LA QUERELLE ENTRE MENDIANTS ET SÉCULIERS DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XIII[e] SIÈCLE ET LE DÉBUT DU XIV[e]

Au Père M.-D. Chenu, fraternellement.

Introduction

La querelle qui a commencé vers le milieu du XIII[e] siècle entre membres du Clergé diocésain (maîtres en théologie de l'Université de Paris, puis évêques français), d'une part, Frères-Prêcheurs et Frères Mineurs, d'autre part, a été déjà souvent étudiée. Les historiens, cependant, se sont intéressé principalement, soit à bien établir l'enchaînement et la chronologie des faits, soit au débat portant sur la vie religieuse et les états de perfection. Dans ce domaine même, les historiens franciscains ont insisté sur la question de la pauvreté, comme l'avait fait déjà, au XIII[e] siècle, Jean Peckham. Ce n'est pas à cet aspect du débat que nous nous attacherons. A plus forte raison laisserons-nous de côté, malgré son intérêt, même au point de vue ecclésiologique, la question du statut économique des différents groupes en présence. Nous manquons pourtant d'études, même historiques, sur le temporel de l'Église, faites du point de vue des idées engagées en ces questions. Nous manquons aussi d'une étude de la querelle entre Mendiants et Séculiers, faite du point de vue de la documentation canonique mise en œuvre ; pourtant, la recherche serait, croyons-nous, très profitable. Dans la présente étude, nous voudrions dégager le contexte et les implications ecclésiologiques des positions qui se sont alors affirmées et affrontées.

Plusieurs historiens ont déjà aperçu cette dimension ecclésiologique[1].

(1) Voir Al. Dempf, *Sacrum Imperium*... Munich-Berlin, 1929 (reprod. Darmstadt, 1954), p. 349-354 ; L. Halphen, cité *infra*, n. 20 ; bien des notations d'E. Faral cité *infra*, n. 21.

K. Schleyer a cru pouvoir trouver, chez les protagonistes séculiers des années 1282 et suivantes, une annonce de certains traits du futur gallicanisme[2]. Nous pourrons, en conclusion, apprécier cette thèse. J. Ratzinger a donné une esquisse très suggestive de l'influence que la querelle a eue sur le développement d'une théologie de la primauté universelle du pape, tout particulièrement chez S. Bonaventure[3]. Ce thème sera repris ici sur une base plus large. La présente étude a représenté d'abord pour nous la base documentaire d'un rapport destiné à la Réunion tenue à Chevetogne (Belgique), en septembre 1960, sur le thème : *Église locale et Église universelle.* Il nous revenait d'exposer « le développement de l'universalité dans l'Église occidentale, spécialement à partir des Ordres mendiants, et de leur fait ». Il s'agissait principalement de rechercher dans quelle mesure et de quelle manière les Ordres mendiants, c'est-à-dire d'abord ceux de S. Dominique et de S. François, avaient contribué à faire concevoir l'Église comme un unique peuple, d'extension universelle, sous l'autorité d'un même chef visible, le pape.

Le développement de l'ecclésiologie latine dans cette direction n'a évidemment pas commencé avec les Mendiants. Ceux-ci sont apparus dans une certaine situation historique. Il existait des antécédents. De cette situation, de ces antécédents, nous voudrions évoquer brièvement, schématiquement, et sans apporter des justifications documentaires détaillées, quelques éléments majeurs d'ordre sociologique, canonique, pastoral et théologique.

Au point de vue sociologique.

a) Nous parlons spontanément et naïvement d'Ordres religieux, au sens d'une organisation unitaire couvrant éventuellement tous les pays, d'hommes vivant sous une même règle et un même supérieur général. Pour nous, cela va de soi. C'est pourtant là une structure qui ne va point de soi. L'Antiquité ne l'a pas connue. L'usage du mot est significatif. « Jusqu'au XIIe siècle, écrit Dom A. Wilmart, *ordo monasticus* est un terme générique employé pour définir, exclusivement, la gent ou l'état monastique, les moines considérés en corps, d'après leur « profession » ou leurs observances régulières. C'est avec Cluny, Citeaux, les Chartreux, qu'on a commencé d'introduire la notion moderne d'organisme distinct (*Ordo Cluniacensis*, *Ordo Cisterciensis*) : notion destinée à prévaloir, au XIIIe siècle, quand furent constitués les ordres de S. François et de S. Dominique (*Ordo fratrum minorum*, *Ordo fratrum praedi-*

(2) *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrh. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden* (*Histor. St.*, 314). Berlin, 1935.

(3) *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre von päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festgabe M. Schmaus*. Munich, 1957, p. 697-724.

catorum), lesquels s'opposent à l'*Ordo monasticus*... »[4]. De fait, Cluny, qui avait été fondé en 910 et mis sous la protection et la sujétion du pape, n'avait pas tardé à répandre, de la région de Burgos à celle de Cologne et de la Manche au Mont-Cassin, une observance unitaire de monastères exempts, instruments possibles, et souvent effectifs, de la politique papale. Cluny avait été le premier « Ordre », et il a préparé la grande concentration romaine de la réforme grégorienne. L'histoire de l'exemption monastique est aujourd'hui assez bien connue[5]. La mise sous la protection de l'Apôtre Pierre avait été d'abord un moyen d'échapper à l'emprise séculière. Avec Cluny, mais surtout à partir de la fin du XIe siècle, elle était devenue un moyen d'extension de l'autorité pontificale aux dépens, non des puissances séculières seulement, mais des prérogatives de l'épiscopat local. Le « cens » dont elle demandait le paiement n'était d'ailleurs plus acquitté au tombeau de l'Apôtre, mais au palais du Latran.

Les Mendiants, eux, ne payaient plus de cens. Leur exemption n'avait plus la forme d'un don d'une église, terre, bâtiment, desservants, à l'Apôtre Pierre, mais une forme plus purement juridique, qui s'était dessinée au cours du XIIe siècle (concile du Latran de 1123, Gratien, Alexandre III), puis dans la série des privilèges octroyés par le Saint-Siège aux « Frères ».

L'Ordre monastique avait, et il a gardé dans une certaine mesure, une structure interne accordée à celle de l'Église universelle envisagée comme

(4) *Sœur Mechtilde et Helfta*, dans *Bull. de S. Martin et de S. Benoît*, 35 (oct. 1927), p. 292, n. 3.

(5) Sur l'exemption monastique : Études générales : P. Favre, *Étude sur le Liber Censuum de l'Église romaine*. Paris, 1892 (et cf. M. Michaud, art. *Censuum (Liber)*, dans *Dict. Droit can.*, t. III, col. 233-253) ; A. Huefner, *Das Rechtsinstitut des klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche in seiner Entwicklung bei den männlichen Orden bis zum Ausgang d. Mittelalters*. Mayence, 1907 ; G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrh.*, 2 vol. (*Kirchenrechtl. Abhdlg.*, 65-68). Stuttgart, 1910 ; A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. IV, 4e-5e éd., p. 172 s. ; J.-F. Lemarignier, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, dans *A Cluny. Congrès scientif...* Dijon, 1950, p. 288-340 ; id., dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, 1954, p. 141 s. ; W. Szaivert, *Die Entstehung u. Entwicklung der Klosterexemtion bis zum Ausgang d. 11. Jahrh.*, dans *Mitteilungen d. Oesterr. Inst. f. Gesch.*, 59 (1951) p. 265-298. — Plus spécialement pour Cluny : Lemarignier, *l. cit.;* J. Hourlier, *Cluny et la notion d'Ordre religieux*, dans *A Cluny...*, p. 219-226 ; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, t. I. Weimar, 1950, p. 144 (bibliogr.). — Pour Cîteaux : G. Schreiber, *Studien zur Exemtionsgesch. der Zisterzienser*, dans *Zeitsch. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch.*, 35 (1914) p. 74-112 ; J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*. Paris, 1945, surtout p. 88-155 ; B. Jacqueline, *A propos de l'exemption monastique*, dans *Bernard de Clairvaux*. Paris, 1952, p. 339-343 et p. 679 ; G. de Beaufort, *La Charte de charité cistercienne et son évolution*, dans *Rev. Hist. eccl.*, 49 (1954) p. 391-437. — Des études aussi détaillées n'existent pas, croyons-nous, pour les Mendiants. Voir A. Van der Wyngaert, *art. cité infra* (n. 21), p. 259 s. ; W. M. Plöchl, *Gesch. des Kirchenrechts*, t. II. Vienne et Munich, 1955, p. 205-207.

une communion d'Églises particulières. Le parallélisme des deux structures pourrait même être poussé assez loin, jusque dans le détail des signes extérieurs de la communion : lettres, visites, hospitalité, célébration liturgique ensemble, etc.

La notion d'ordre religieux au sens que nous donnons aujourd'hui à cette expression, est historiquement liée avec l'affirmation de la puissance papale comme autorité coextensive à l'Église universelle en tant même que cette Église est une société originale et autonome par rapport à toute communauté nationale ou locale. Ce caractère est encore plus marqué dans les ordres mendiants du XIIIe siècle, qui doivent leur institution expressément au *Saint-Siège* : ce qui n'était le cas, ni de Cluny, ni de Citeaux, ni de Prémontré.

Quand de tels ordres, potentiellement universels et de structure unitaire, ont existé, la papauté les a utilisés comme des instruments de son action, soit au plan politique de l'Empire et des royaumes, en vue surtout de la croisade et de l'entente qu'elle supposait rétablie entre les princes chrétiens, soit au plan de la lutte contre les hérésies, soit au plan de la politique ecclésiastique et de l'instauration d'un certain droit, pour réduire l'indépendance des Églises locales. Cluny a servi en ce sens, mais surtout Citeaux, concurramment avec les Ordres militaires avec lesquels il a été historiquement et spirituellement si lié au XIIe siècle, jusqu'au moment où il a été relevé dans ce rôle par les Mendiants, qui l'ont tenu brillamment pendant trois siècles. Au XVIe siècle, la Société de Jésus s'est ajoutée à eux ou les a relevés à son tour. Le Saint-Siège a trouvé, dans ces « ordres », des hommes et une force de caractère supranational, supralocal. En un sens, supra-épiscopal. Qu'on pense au rôle de l'Inquisition, où les Frères étaient soustraits à l'autorité des évêques, lesquels ne manquaient pas de s'en plaindre...[6]. Cette utilisation ne s'est pas faite, d'ailleurs, sans une certaine politisation de l'activité des ordres ainsi employés. Nous sommes, pour notre part, frappé par le degré auquel nombre d'abbés cisterciens ont, pendant un siècle, été mêlés à la vie la plus temporelle de l'Église, en raison des services que la papauté requérait d'eux...[7].

b) La vie sociale s'est lentement transformée entre la seconde moitié du XIe et la seconde moitié du XIIe siècle. Évidemment, il y a, dans ce changement, une base économique. Les échanges deviennent plus actifs. Le recul de l'Islam, la reconquête d'une circulation libre en Méditer-

(6) Voir par exemple le directoire élaboré par les évêques français en 1289-1290 et publié par A. G. LITTLE (cf. *infra*, n. 26) : p. 55, la quatrième demande à faire à Rome. L'inquisition avait été confiée aux Frères, indépendamment des évêques, par Alexandre IV (13 déc. 1255) ; les inquisiteurs étaient des juges délégués par le pape : bulle du 11 déc. 1260.

(7) Voir *Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs Cisterciens à l'époque des Croisades*, dans *Mélanges offerts à M. Étienne Gilson*. Toronto et Paris, 1959, p. 173-202.

ranée, la circulation de l'or et des produits, finissent par susciter un courant d'affaires qui crée une bourgeoisie, laquelle crée les villes. A partir de la fin du XIe siècle, le mouvement des croisades a une influence multiforme sur la société. C'est une grande circulation ; les imaginations s'activent ; les laïcs s'affirment davantage ; l'horizon s'élargit. Au même moment, on assiste à une grande activité de voyages et d'échanges pour motif d'études.

De nouvelles formes de vie sociale, et même du sentiment de sociabilité, se font jour vers la même époque. Cluny (notion de *familiaritas*), mais surtout Citeaux (*Charta caritatis* ; structure fraternelle unitaire) en sont à la fois des signes et des agents. Les hommes prennent le goût et l'habitude des assemblées, de l'association. Vers le milieu du XIIe siècle, on assiste à une sorte d'érosion du système féodal des rapports sociaux. Ses coutumes et ses structures tombent en désuétude. Les bourgeois prennent de l'importance ; ils obtiennent, ainsi que les paysans, des chartes d'affranchissement ; ils s'associent en ghildes fraternelles ou en communes, pour se protéger ensemble. Vers le tournant du XIe et du XIIe siècles, s'annonce la forme politique de l'État moderne, avec les princes Normands d'Angleterre ou de Sicile, qu'imitera Frédéric Barberousse : l'évolution commence vers un pouvoir centralisé et organisé s'exerçant administrativement sur l'ensemble d'un territoire donné.

Il est clair que les hommes partagent les représentations de leur temps. Ces faits sociaux ne pouvaient guère ne pas influer sur la manière de sentir et de se représenter l'Église. D'autant qu'ils avaient leur correspondants dans celles-ci, dans les divers éléments de centralisation développés par la réforme grégorienne, dans les grandes entreprises de Chrétienté dirigées par la papauté, que sont les Croisades. On peut relever bien des signes d'une certaine départicularisation ou délocalisation du sentiment ecclésial[8].

Au point de vue canonique.

Le grand tournant est venu de la réforme grégorienne. Il n'y a pas seulement une extraordinaire activation des études de droit canon, telle

(8) Climat de particularisme ecclésiastique au Xe s. : H. M. KLINKENBERG, *Der römische Primat im 10. Jahrh.*, dans *Zeitsch d. Savigny-St. f. Reschtsgesch.*, 72. Kan. Abt. 41 (1955), p. 1-57. Par contre, M. J.-F. Lemarignier, au Congrès Anselmien du Bec (juillet 1959), faisait état des termes employés dans telle charte, ou dans telle mesure, pour dire : avant la réforme grégorienne, les hommes se sentaient attachés à un sanctuaire relevant de tel saint, de tel seigneur, de tel supérieur ecclésiastique local. Les Grégoriens ont brisé ce sentiment et répandu celui de l'Église comme valeur de communion universelle, en dépendance d'un centre, l'Église romaine, « mère et maîtresse » de toutes les autres. Cette délocalisation n'aurait-elle pas joué son rôle dans la multiplication des ordinations sans « titre », au XIe s. : ce dont on a fait la théorie au XIIe (cf. V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.* Bonn, 1930) ?

qu'elle aboutira à la constitution de la science canonique[9]. Il y a eu la formulation d'un droit ecclésiastique sur des bases nouvelles[10]. Alors que les recueils prégrégoriens commencent par des canons concernant l'*Ecclesia* ou les évêques, les collections de la réforme du XIe siècle, et d'abord celle qu'on tient généralement pour la première, chronologiquement, celle en 74 Titres, puis celles des Grégoriens (Atton, avant 1080 ; Anselme de Lucques, vers 1083 ; Deusdedit, entre 1083 et 1087), commencent par une série de canons « De potestate et primatu Apostolicae Sedis » (formule d'Anselme). L'Église romaine (ou le pape) est présentée comme étant, pour toute l'Église, « caput et origo », « fons », « cardo », « fundamentum et basis », « mater et magistra ». On fait, en tout cela, un large usage des textes du Pseudo-Isidore. Toute une ecclésiologie est impliquée dans le Droit public ainsi formulé, selon laquelle l'Église découle toute, en son organisation sociale, du pouvoir papal ; elle se forme à partir de lui, est réglée entièrement par lui. Forcément, cette ecclésiologie était d'allure juridique. Du reste, dès qu'on développe la fonction papale dans l'Église, on est porté à insister sur les aspects et les structures juridiques, puisque les prérogatives du pape découlent de sa primauté de juridiction.

Ce n'est guère avec ces collections grégoriennes, dont certaines ont eu une diffusion très réduite, que les canonistes ultérieurs ont eu affaire ; ils ont consulté beaucoup plus Yves de Chartres, moins orienté dans le sens curialiste, et surtout Gratien. Or le *Décret* (v. 1140), s'il a assumé une part substantielle des thèses et des textes grégoriens, en a recueilli et véhiculé bien d'autres. En fait, ses commentateurs en ont beaucoup rabattu sur les thèses d'une ecclésiologie toute dominée par le pouvoir papal, et l'on sait aujourd'hui qu'ils ont été une source effective de la théorie conciliaire[11]. Les maîtres séculiers, nous le verrons, citaient beaucoup le *Décret*, où ils trouvaient nombre de textes fondant une véritable tradition dans le sens de leurs thèses concernant les structures canonico-pastorales de l'Église. Gratien avait laissé dans l'ambiguïté un certain nombre de points touchant le pouvoir papal ; peut-être son idée de « Concordia canonum » voulait-elle cela ? Les textes anciens parlaient en divers sens... Par contre, les décrétales des papes n'étaient, elles, nullement ambiguës. De fait, les décrétalistes seront beaucoup plus affirmatifs que les décrétistes sur les prérogatives papales.

(9) P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit, 1060-1140*, dans *Rev. hist. Droit*, 41 (1917) p. 129-180 ; P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Hist. des Collections canoniques en Occident...*, t. II. Paris, 1932, p. 7 s. ; W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages...* Londres, 1955, p. 365, n. 2 et ch. XI, p. 359 s.

(10) Voir *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrh.*, dans *Sentire Ecclesiam... Festgabe Hugo Rahner*. Freiburg, 1961, p. 196-217.

(11) Br. TIERNEY, *The Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge, 1955 ; *Pope and Council: Some new Decretist Texts*, dans *Mediaeval Studies*, 19 (1957), p. 197-218.

Une acquisition de la science canonique importante pour notre sujet est celle d'une nette distinction entre « ordre » et « juridiction », et d'une notion de juridiction relativement précise[12]. La distinction était depuis longtemps impliquée dans bien des *faits* canoniques[13] ; elle est faite, presque avec sa précision définitive, chez un S. Raymond de Penafort et un Bernard de Bottone, peu avant le milieu du XIIIe siècle. S. Thomas d'Aquin l'a dans toute sa netteté[14].

Au point de vue théologique.

On a dès lors tous les éléments nécessaires pour intégrer la *potestas* papale à une construction théologique de l'Église. D'un côté, les titres maxima de cette *potestas* sont acquis. Nous avons vu leur expression grégorienne, empruntée aux documents papaux anciens, authentiques (S. Léon) ou pseudo-isidoriens. Deux concepts décisifs sont acquis au XIIIe siècle, ceux du pape « Vicarius Christi » et de « Plenitudo potestatis ». Ce sont les notions caractéristiques d'Innocent III, qui ouvre le siècle. « Vicarius (Christi) » a maintenant un sens principalement juridique. Le sens ancien de l'expression, qui n'a pas complètement disparu, était celui d'une présence actuelle d'une puissance transcendante, représentée visiblement. Le sens juridique est celui de pouvoirs laissés derrière lui par le Christ, transmis depuis lui, dont le pape est ainsi dépositaire et dont il use librement. Le mode de pensée est désormais moins sacramentel que juridique. Au sens sacramentel et représentatif, il y avait beaucoup de *vicarii Christi* : les prêtres, les rois, l'étaient, chacun à sa manière. Au sens juridique, il y a *un* vicaire du Christ[15],

(12) Voir MARTINIEN VAN DE KERCKHOVE, *La notion de Juridiction dans la doctrine des Décrétistes et des premiers Décrétalistes, de Gratien à Bernard de Bottone (1250)*, dans *Études Franciscaines*, 49 (1937) p. 420-455 ; N. HILLING, *Ueber den Gebrauch des Ausdrucks « iurisdictio » im kanonischen Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters*, dans *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 118 (1938) p. 165-170 ; F. VAN ROESSEL, *De invloed van Raymundus de Pennaforte's 'Summa de poenitentia' op de ontwikkeling van het begrip jurisdictio*, dans *Studia Catholica*, 25 (1950) p. 148-165 ; D. Ed. HEINTSCHEL, *The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office. An analytical Study of the Concept of an Ecclesiastical Office in the major Sources and printed Commentaries from 1140-1300*. Washington, 1956.

(13) Fait que de simples diacres avaient parfois autorité sur des prêtres ; fait très important des archidiacres ; exemption des moines par rapport à l'évêque ; distinction entre l'évêque d'un côté, l'archevêque, le primat, le patriarche, et finalement le pape, de l'autre ; pouvoir d'excommunier reconnu à l'évêque avant son sacre ; idée de la possibilité de la communication de pouvoirs ecclésiastiques, par exemple du droit d'excommunier, à de simples laïcs ; distinction entre *officium* et *executio officii ;* etc.

(14) Voir *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, qa 2, ad 2 ; *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 39, a. 3.

(15) HUGUCCIO remarque, dans sa *Summa super Decreto* (entre 1187 et 1191) : « Ubi ergo sunt illi qui dicunt quod solus papa est vicarius Christi ? Quoad plenitudinem potestatis verum est, alias autem quilibet sacerdos est vicarius Christi et Petri... » (cité par M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (*Lateranum*, N. Ser., XVIII, 1-4). Rome, 1952, p. 106).

et la *potestas* dont il jouit à ce titre est, et ne peut être que la « Plenitudo potestatis ».

Cette affirmation ne s'intègre pas seulement à la science canonique, mais à la théologie de l'Église, grâce aux notions de *corpus* et de *caput*. Ce sont des notions extrêmement actives dans la pensée du XIIe et du XIIIe siècles. Au XIIe siècle, il y a eu, d'un côté, l'élaboration de la question « De gratia Capitis » et d'une théologie du Christ comme *caput* de son Corps « mystique » —, d'un autre côté, un assez large déploiement d'idéologie corporative. Les deux choses se sont conjointes en ecclésiologie, sans toutefois fusionner complètement. L'Église a été vue comme un corps au plan mystique de la grâce : elle est faite alors de la totalité des hommes justifiés sur la base de la foi au Christ. Elle a été conçue, en tant qu'Église terrestre empirique, comme un *corpus* visible, avec un *caput* visible, ayant les attributs du *caput* d'un organisme corporatif : le chef d'une corporation représente tout le corps ; il en incorpore en sa personne tous les droits. Cette valeur de personnalisation de toute l'Église, que possède le pape comme son *caput*, pouvait, l'histoire l'a montré jusqu'en plein XIXe siècle, être interprétée en deux sens différents et même opposés : ou en faveur du corps et dans le sens représentatif moderne, ou en faveur de la tête et dans le sens grégorien du pape constituant l'Église, non simplement exécutant ses décisions. Les deux valeurs étaient contenues dans l'application à l'Église des idées corporatives ; on les trouve toutes deux, par exemple, chez Innocent IV[16].

On précisait que le Christ était *caput* (*fundamentum*) *primarium* de l'Église, et le pape *caput* (*fundamentum*) *secundarium*[17]. Sous le bénéfice de cette distinction, on appliquait au rôle du pape dans l'Église la philosophie du *caput* appliquée au Christ pour ce qui est de la grâce : « in quo sensuum plenitudo consistit, a quo ad singula membra occultis meatibus pars aliqua, tanquam a capite membris derivatur... »[18].

Cependant, quand on voulait préciser davantage encore, on était amené à distinguer et à dire que le pape avait et exerçait ses prérogatives de *caput a quo omnia derivantur* dans le domaine de la juridiction, non dans celui du pouvoir d'ordre. Il semble même que cette théologie du pape-*caput* en tant qu'ayant, comme « vicaire du Christ », la *plenitudo*

(16) Cf. B. Tierney, *The Foundations...*, p. 140-41, qui remarque justement que cela pouvait mener aussi bien à Jean de Paris qu'à Gilles de Rome (p. 142).

(17) Ainsi Innocent III (*Reg.* II, 82 et 209 : P.L., 214, 625, 759 et 763), Grégoire IX (*Fraternitatis tuae*, 26 juillet 1232, à Germain, archevêque des Grecs : Potthast, 8981 ; Mansi, XXIII, 57), Innocent IV (*Decretal.* lib. I, De elect. rub. 6, c. 4 ; éd. Turin, 1581, fol. 19r, col. 1), etc.

(18) Grégoire IX, *loc. cit.* C'est la doctrine tenue par les papes depuis des siècles, sans cesse exprimée, en particulier chez Innocent III (par exemple *Reg.* VII, 1 : P. L., 215, 279 ; *Serm.* 2 et 3 : P. L., 217, 658, 665).

potestatis, supposait, pour se développer de façon satisfaisante, que fût dégagée la notion de juridiction, sous un vocable ou sous un autre. Par le fait même, aussi, toute ecclésiologie dominée par l'affirmation des prérogatives papales au sens d'Innocent III, était vouée à présenter un fort caractère juridique.

Cadre chronologique de la controverse.

Il y a eu, par moments, opposition entre évêques et moines sur la question de l'exemption, mais pas une véritable controverse, comparable à celle qui mit aux prises Séculiers et Mendiants à partir du milieu du XIIIe siècle. Cette différence tient au fait que les *Fratres* intervenaient, et avec un grand succès, sur le terrain même que les maîtres séculiers et le clergé des diocèses occupaient, et qu'ils se réclamaient pour cela de privilèges octroyés directement par le Saint-Siège, sans intervention des autorités ordinaires, quand ce n'était pas malgré elles.

La querelle a duré jusqu'au concile de Trente, sans qu'on puisse dire qu'elle ait été alors totalement et définitivement apaisée. Elle a connu des phases diverses, se portant successivement sur tel ou tel point déterminé, partie par le choix que faisaient les Maîtres de tel ou tel point d'attaque, partie par la situation qu'ont créée successivement les bulles pontificales : car des influences s'exerçaient sur les papes qui se succédaient, les portant à prendre successivement et alternativement des mesures contradictoires qui, tour à tour, mécontentaient l'un ou l'autre parti. Nous ne referons pas ici une histoire souvent faite, et bien faite[19]. Nous la résumerons seulement en un tableau chronologique où sont marqués les phases différentes qu'elle a successivement connues, et au cours duquel

(19) Sur l'ensemble de la querelle entre Séculiers et Mendiants, cf. F. X. SEPPELT, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrh.* (*Kirchengeschtl. Abhdlg.* hrsg. v. M. SDRALEK, III, p. 197-241 et VI, p. 73-139). Breslau, 1905 et 1908 ; C. SADET, *La querelle de l'Université de Paris et les Ordres Mendiants au XIIIe siècle.* Bourges, 1910 ; E. JALLONGHI, *La grande discordia tra l'Università di Parigi e i Mendicanti*, dans *La Scuola cattol.*, 13 (1917) p. 488-502 ; 14 (1918) p. 102-23, 177-87. Nous avons tiré profit de l'exposé historique présenté par A. TEETAERT, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du Clergé séculier*, dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 1 (1951), p. 83-178.

Nous avons laissé de côté la satire littéraire de Rutebeuf et Jean de Meung. Voir à ce sujet SEPPELT, ét. de 1908, p. 130 s. ; T. DENKINGER, *Die Bettelorden in der französischen didaktischen Literatur des 13. Jahrh., insbesondere bei Rutebeuf und im Roman de la Rose*, dans *Franzisk. Studien*, 2 (1915) p. 63 s., 286 s. ; *Die Bettelorden im sogenannten Testament und Codicille de Jehan de Meun*, *ibid.*, 3 (1916) p. 339-53 ; H.-H. LUCAS, *Rutebeuf. Poèmes concernant l'Université de Paris*, Paris, 1952 ; P. Glorieux, cité *infra*, n. 24.

De même les discussions sur la pauvreté à l'intérieur de l'Ordre franciscain. Sur quoi cf. F. TOCCO, *La Quistione della Povertà nel secolo XIV.* Naples, 1910 ; K. BALTHASAR, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil v. Vienne* (*Vorreform. geschichtl. Frschg*, VI). Munster, 1911.

nous indiquerons en note la bibliographie intéressant chaque phase ou chaque épisode, ainsi que les éditions des écrits qui les concernent. Pour des raisons de commodité nous renvoyons, en ce qui concerne les opuscules de S. Thomas d'Aquin, à l'édition manuelle de Lethielleux (P. Mandonnet), malgré sa qualité médiocre.

Si chaque phase de la querelle a eu ses problèmes, ses docteurs, il n'en reste pas moins que les positions ecclésiologiques supposées par les différentes attitudes ou engagées en elles, ont une cohérence et une continuité dans chacun des deux camps, d'un bout à l'autre de la période que nous étudions ici. C'est cette cohérence que nous ambitionnerions de dégager, non sans marquer, s'il y a lieu, les différences existant d'auteur à auteur à l'intérieur du même camp. C'est pourquoi, nous dispensant de procéder par brèves monographies successives d'auteurs, nous envisagerons, plus synthétiquement, *A*) La position des Maîtres séculiers ; *B*) Celle des théologiens mendiants ; *C*) Le rôle joué dans cette histoire par les thèmes du Pseudo-Denys.

Chronique des principaux faits littéraires de la querelle entre Mendiants et Séculiers

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
1re vague : 1252-1255, Conflit scolaire sur la question de la place des Mendiants dans l'Université[20].		
2 février 1254	Nouveau statut universitaire.	Chart. Univ., I, n° 216.
Avril	Renforcement des mesures.	Ibid., 219.
2e vague : 1254-1266. Guillaume de Saint-Amour. La question de la légitimité du ministère des Religieux[21].		
1254	Guillaume de Saint-Amour, *Liber de Antichristo et ejus ministris*, et liste de 31 hérésies contre *L'Évangile éternel*, publié en 1254 par Gérard de Borgo San Donnino, O. F. M.	Martène et Durand, t. IX, 1273-1446.

(20) Sur le conflit scolaire : documentation dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. par H. Denifle et E. Chatelain, 2 vol., Paris, 1889 s. Voir P. Mandonnet, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans *Rev. thomiste*, 4 (1896) p. 133-70 ; *La crise scolaire au début du XIII*e *s. et la fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, dans R.H.E., 15 (1914) p. 34-49 ; L. Halphen, *Les universités au XIII*e *s.*, dans *Rev. historique*, 1931/1, p. 217-38 et 1931/2, p. 1-15 ; Seppelt, ét. de 1905 citée n. préc.

(21) Outre Seppelt, ét. de 1908, cf. M. Perrod, *Étude sur la vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Amour*. Lons-le-Saunier, 1902 ; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte u. Unterschg z. literarischen Armuts- u. Exemtionsstreit des 13. Jahrh. (1255-1272)*. (*Franzisk. Studien*, Beiheft 2.) Munster, 1920 ; A. Van den Wyngaert, *Querelles du Clergé séculier et des Ordres Mendiants à*

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
21 nov. 1254	Innocent IV, bulle *Etsi animarum* retirant aux Mendiants leurs privilèges. Entre dans les griefs des Séculiers contre eux ; favorise le statut paroissial. Innocent IV meurt aussitôt (7 déc.).	Potthast, 15562 ; *Chart. Univ. Par.*, I, n° 240 ; pour des corrections du texte, cf. Schleyer, p. 29, 129.
22 déc. 1254	Alexandre IV, bulle *Nec insolitum :* privilège, pour les Mendiants, de prêcher et confesser sans autorisation préalable des curés.	Potthast, 15602.
août-sept. 1255	Les Mendiants accusent Guillaume de Saint-Amour de diffamer le pape.	
Avent 1255 Carême 1256	Guillaume de Saint-Amour, *Q. disp. de quantitate eleemosynae*	*Opera omnia* (Constance, 1632), p. 83-80.
	Guillaume de Saint-Amour, *de valido mendicante.*	*Opera omnia*, p.80-87.
	Bonaventure, *Quaest. de paupertate quantum ad renuntiationem.*	*Opera* (Quar.), V, p. 125-34.
	Bonaventure, *...quoad mendicitatem.*	— p. 134-49.
	Guillaume de Saint-Amour, réfutation.	Éd. Delorme, Quaracchi, 1934, p. 328-56.
	Bonaventure, *Replicatio.*	*Opera*, V, p. 149-55.
	Bonaventure, *Q. de opere manuali.*	— V, p. 156-65.
Mars 1256	Guillaume de Saint-Amour, 1re éd. du *De Periculis.*	
Avril 1256	Thomas d'Aquin, *Quodl. VII*, q. 17-18 : *De opere manuali.*	

l'Université de Paris au XIIIe s., dans *La France Franciscaine*, 5 (1922), p. 257-81, 369-97 ; 6 (1923) p. 47-70 ; Ch. Thouzellier, *La place du De periculis de Guill. de Saint-Amour dans les polémiques du XIIIe s.*, dans *Rev. historique*, 156 (1928), p. 69-82 ; E. Aegerter, *L'affaire du* De periculis novissimorum temporum, dans *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 112 (1935) p. 242-72 (article très superficiel, d'esprit voltairien) ; S. Clasen, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites, 1252-1272.* (*Franzisk. Forschg*, 7.) Werl i. Westf., 1940 (ne nous a pas été accessible ; d'après des comptes rendus, étudie la théologie de l'état de perfection et de la pauvreté mendiante) ; E. Faral, *Les « Responsiones de Guillaume de Saint-Amour*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. du M. Age*, 25-26 (1950-51) p. 337-94 (éd. crit. de ce texte) ; P. Glorieux, *Le conflit de 1252-57 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, dans *Rech. Th. A. M.*, 24 (1957) p. 364-72.

Signalons aussi A. Ott, *Thomas v. Aquin und das Mendikantentum.* Freiburg, 1908 (conception et justification de la pauvreté mendiante) ; Rupert (Fulgentius) Hirschenauer, *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquino im Mendikantenstreit an der Universität Paris.* St-Ottilien, 1934 (doctrine thomiste de la vie religieuse, vie contemplative active et « mixte »).

Date	Faits littéraires	Édition des textes
Avril-mai 1256	Guillaume de Saint-Amour, 2e et 3e éd. du *De peric.*	
Été 1256	Bonaventure, *De perfectione evangelica.*	*Opera*, V, p. 116-98.
Juil.-août 1256	Guillaume de Saint-Amour, 4e et 5e éd. du *De per.*	*Opera*, p. 17-72 ; Bierbaum (partiel), p. 1-36.
Juil.-sept. 1256	Thomas d'York, *Manus quae contra Omnip.*[22]	Bierbaum, p. 36-128.
Sept.-nov. 1256	Thomas d'Aquin, *Contra impugnantes*[23].	
	Gérard d'Abbeville, première rédaction, mais non publication du *Contra adversarium perf. christ.*	
5 oct. 1256	Condamnation du *De periculis* à Rome.	*Chart. Univ. Par.*, I, p. 331-33 ; Denzinger, n. 449-59 ; Cavallera, *Thesaurus*, n. 414.
Oct.-nov. 1256	Guillaume de Saint-Amour, *Casus et Articuli.*	Ed. E. Faral, *Arch. Hist. doctr. litt. MA*, 18 (1950-51) 337-94.
	Guillaume exilé à Saint-Amour.	
Août 1257	Bonaventure, *Breviloquium.*	*Opera*, V, p. 201-91.
1265-66	Guillaume de Saint-Amour, *Collationes catholicae et canonicae Scripturae;* envoi au Pape, qui en accuse réception le 18 oct. 1266.	*Opera*, p. 111-487.
Vers 1266	Gérard d'Abbeville, *Quodl. VII*, q. 7, *Utr. ordo requiretur in praedicante?*	Ed. Leclercq, *Arch. Hist. doctr. litt. MA*, 15 (1946) 121-2.

3e vague : 1268-1271. Attaque menée par Gérard d'Abbeville, puis Nicolas de Lisieux, sur les questions de la perfection des Religieux et des Pasteurs d'âmes, et de l'entrée des enfants en religion[24].

1268	Bonaventure, *Collat. de Donis Spir. Scti.*	*Opera*, V, p. 457-503.
Avent 1268	Gérard d'Abbeville, *Quodl. V*, q. 5-6.	Éd. E. Teetaert.
31 déc. 1268	Guillaume de Saint-Amour, sermon *Postquam consummati sunt*	Ed. Bierbaum, p. 208-19.
Mars 1269	Thomas d'Aquin, *Quodl. I*, q. 14, *Utr. vacans saluti animarum peccet si circa studium tempus occupat?*	

(22) Justification de cette attribution (et non à Bertrand de Bayonne) : F. Pelster, dans *Archiv. Francisc. Hist.*, 15 (1922) p. 3-22 ; E. Longpré, *ibid.*, 19 (1926) p. 875-930.

(23) Cf. P. Glorieux, *Le* Contra impugnantes *de S. Thomas. Ses sources, son plan*, dans *Mélanges Pierre Mandonnet*. Paris, 1930, t. I, p. 51-81 et art. cité n. 21.

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
Carême 1269	Gérard d'Abbeville, *Quodl. III*, q. 5-6	Éd. A. Teetaert.
Été 1269	Gérard d'Abbeville reprend son *Contra adversarium perfectionis christ.*, contre Thomas d'York, et le livre est mis en circulation.	Éd. C. Clasen, *Arch. Fr. Hist.*, 1938, p. 276-329 ; 1939, p. 89-200.
Automne 1269	Bonaventure, *Apologia pauperum.*	*Opera*, VIII, p. 233-330.
	Bonaventure, *Quare Fr. Minores praedicant?*	— — p. 375-85.
	Bonaventure, Comm. sur la Règle.	— — p. 391-437.
Fin 1269	Thomas d'Aquin, *De perfectione vitae spir.*[24].	
8-15 déc. 1269	Thomas d'Aquin, *Quodl. II.*	
	Gérard d'Abbeville, *Quodl. XIV*, 1.	
Janv. 1270	Thomas d'Aquin ajoute les cc. 21-25 à son *De perf.*[24].	
	Jean Peckham, *Utrum liceat inducere pueros...*[25].	Éd. Oliger, *Arch. Fr. Hist.*, 8, 1915, p. 414-39.
Février 1270	Gérard d'Abbeville, *Q. disput. duplex*	
Avril 1270	Thomas d'Aquin, *Quodl. III*, q. 11, 12 et 17 *(Utr. presbyteri parochiales sint maioris perfectionis quam religiosi?)*	
	Gérard d'Abbeville, *Exceptiones contra libr. qui incipit: Manus quae contra...*	Éd. Bierbaum, p. 169-207.
	Franciscain anonyme, *Exceptiones* extraites du *C. adversar.* de Gérard	
	Gérard d'Abbeville, *Replicationes.*	

(24) Voir P. Glorieux, *Pour qu'on lise le* De Perfectione, dans *Vie spirit.*, Suppl., juin 1930, p. 97-126 ; *Les polémiques 'Contra Geraldinos'. Les pièces du dossier*, dans *Rech. Th. A. M.*, 6 (1934), p. 5-41 ; *'Contra Geraldinos'. L'enchaînement des polémiques*, *ibid.*, 7 (1935) p. 129-155 ; *Une offensive de Nicolas de Lisieux contre S. Thomas d'Aquin*, dans *Bull. Litt. ecclés.*, 39 (1938) p. 121-29. S. Clasen a publié des *Quaestiones* de Gérard d'A. dans *Arch. Francisc. Hist.*, 31 (1938) p. 276-329 et 32 (1939) p. 89-200. Voir aussi Teetaert cité n. 19 et n. 25.

(25) Sur l'intervention de Peckham dans la querelle, voir A. Teetaert, art. *Pecham* dans D. T. C., t. XII, col. 116 s, 134-39 ; indication des publications, assez fragmentaires et dispersées, de ses œuvres, dans Teetaert, in *Arch. Ital...*, *l. cit.*, p. 94, n. 5 ; du même, *Deux questions inédites de Gérard d'Abbeville en faveur du Clergé séculier*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*. Louvain, 1947, p. 347-87 (= sensiblement le texte introductif des textes publ. dans l'*Archivio...*). Voir en particulier le *Tractatus pauperis*, publié fragmentairement par A. G. Little, dans *Brit. Soc. of Franciscan Studies*, t. II. Aberdeen, 1901, p. 21-90, puis par chapitres complets dans *La France Franciscaine*, 8 (1925) p. 6 s., par A. Van den Wyngaert, pour la suite par F. Delorme, dans *Studi Francescani*, 29 (1932) p. 54-62, et, pour le c. 15, dans *Fr. Richardi de Mediavilla Quaestio disputata de Privilegio Martini IV*. Quaracchi, 1925, p. 79-88. — Voir encore L. Oliger, *Die theologische Quästion des Johann Pecham über die vollkommene Armut*,

Date	Faits littéraires	Édition des textes
Avril-juin 1270	Nicolas de Lisieux, *De excellentia et perfect. status clericorum.* Liste de 23 erreurs relevées chez Thomas d'Aquin.	
Février-juillet 1270	Jean Peckham, *Apologia pauperis contra insipientem.*	Éd. : cf. n. 25.
V. juillet 1270	Gérard d'Abbeville, *Liber apologeticus.*	
Octobre 1270	Thomas d'Aquin, *Contra retrahentes.*	
	Jean Peckham, *De paupertate.*	Éd. Oliger, *Franzisk. Stud.*, 4, 1917, p. 127-176.
Décembre 1270	Thomas d'Aquin, *Quodl. XII*, q. 17, 19 et 35.	
Décembre 1270	Nicolas de Lis., ou plutôt Gérard d'Abbeville, traité *Hanc quaestionem.*	Éd. Clasen, *Franz. St.*, 25, 1938, p. 248-58.
Janvier 1271	Nicolas de Lisieux, *De ordine praeceptorum ad consilia.*	Éd. Bierbaum, p. 220-34.
Février 1271	Nicolas de Lisieux, *Responsio ad quaest. fr. Joannis de Pescant et ad q. fr. Thomae de Alquino.*	Frag. dans Bierbaum, p. 365 s. et 2de partie par Oliger dans *Arch. Fr. Hist.*, 8, 1915, p. 441-42.
Fin février 1271	Thomas d'Aquin, *Quodl. IV*, 23 et 24, *De ingressu religionis.*	
Décembre 1271	Thomas d'Aquin, *Quodl. V*, q. 19, 21 et 27.	
14 août 1279	Nicolas III, bulle *Exiit qui seminat* approuvant la vie franciscaine.	

4e vague : 1282-1290. Opposition épiscopale à la liberté de ministère des Religieux[26].

dans *Franzisk. St.*, 4 (1917), p. 127 s. ; ID., *De pueris oblatis in Ordine Minorum*, dans *Arch. Fransc. Hist.*, 8 (1915) p. 414-39. Le P. S. CLASEN a publié une réponse de Nicolas de Lisieux à Peckham : *Franzisk. St.*, 25 (1938) p. 241-58.

(26) Voir C. PAULUS, *Welt-und Ordensklerus beim Ausgange des XIII. Jahrh. in Kampfe um die Pfarr-Rechte.* Essen, 1900 (encore utile) ; P. GRATIEN, *Ordres mendiants et Clergé séculier à la fin du XIIIe s.*, dans *Études Francisc.*, 36 (1924) p. 499-518 ; A. G. LITTLE, *Measures taken by the Prelates of France against the Friars (AD 1289-1290)*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, Rome, 1924, t. III, p. 49-66 ; P. GLORIEUX, *Prélats français contre Religieux mendiants. Autour de la bulle 'Ad fructus uberes' (1281-1290)*, dans *Rev. Hist. Egl. de Fr.*, 11 (1925) p. 309-331, 471-495 ; K. SCHLEYER, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrh. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden* (*Hist. Studien*, 314). Berlin, 1935 (publie le discours de Henri de Gand au concile de 1289 et le mémoire contemporain des évêques français) ; ID., *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, dans *Rech. Th. A. M.*, 10 (1938) p. 279-93 ; F. M. DELORME, *Richardi...* (cité n. préc.) ; et cf. *infra*, n. 127.

Les Quodlibets de Henri de Gand ont été édités à Paris, 1518 (avec indication de folios en chiffres romains) et à Venise, 1613 (en chiffres arabes). Ceux de Godefroid de

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
13 déc. 1281	Martin IV, bulle *Ad fructus uberes* permettant aux Supérieurs religieux de donner à leurs sujets la faculté de prêcher et de confesser sans la permission des évêques et curés, étant réservée la confession annuelle « suis parochialibus presbyteris ». Mais le texte pontifical ne précisait pas s'il fallait, dans *cette* confession, reconfesser les péchés absous dans les confessions faites aux Religieux. Tandis que les évêques cherchent à faire rapporter la bulle, les Maîtres discutent et cherchent à en amenuiser la portée[27].	13 déc. 1281 ; Potthast, 21827. 10 janv. 1282 : Potthast, 21837. *Chart. Univ. Par.*, I, n° 508; Mansi, XXIV, 368.
Novembre 1282	Consultation des Maîtres à ce sujet.	*Chart. Univ. Par.*, n° 510.
Début décembre	Réunion de 13 évêques sur le même sujet.	Cf. Henri de Gand, *Quodl. VII*, q. 24.
Noël 1282	Henri de Gand, *Quodl. VII*, q. 22-24.	
1285-86	Richard de Mediavilla, *q. disp. de Privil. Martini IV*.	Éd. F. M. Delorme, 1925.
7 déc. 1286	Synode réunissant 4 archev. et 20 év. de France, à Paris.	
	Conférence entre Maîtres et Mendiants.	*Chart. Univ. Par.*, n° 539 : II, p. 8-10.
Noël 1286	Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 7 et 8.	
	Henri de Gand, *Quodl. X*, q. 1-4.	
1287	Les Maîtres séculiers (et Gilles de R.) « déterminent » en faveur de la conf. des péchés, même déjà absous.	Paulus, *op. cit.*, p. 29, n. 3.

Fontaines ont été publiés dans la collection *Les Philosophes Belges* (Louvain) : I-IV, par M. de Wulf et A. Pelzer, 1904 ; V-VII, par M. de Wulf et J. Hoffmans, 1914 ; VIII, par J. Hoffmans, 1924 ; XI-XV par J. Hoffmans, 1932.

(27) On consultera, dans les encyclopédies (DTC ; *Catholicisme* ; *Dict. Droit canon.*) et dans l'*Hist. Littér. de la France* (t. 33 et 34) les notices des différents auteurs en cause : Jean de Pouilly, Pierre de la Palu, Hervé Nédellec, etc. Voir particulièrement N. Valois, *Jean de Pouilli*, dans *Hist. Litt. de la Fr.*, t. 34, 1914, p. 220-81 ; P. Glorieux, *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. Kain, 1925 ; J. Koch, *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte*, dans *Rech. Th. A. M.*, 5 (1933) p. 391-422 ; J. G. Sikes, *John de Pouilli and Peter de la Palu*, dans *English Histor. Rev.*, 49 (1934) p. 219-40 ; DTC, t. VIII, col. 798 ; t. XII, col. 2036.

Le *De Potestate Papae* de Hervé a été édité à Paris (1500, 1506, 1647) ; son *De ecclesiastica potestate et papali*, à Paris, 1506 ; son *De Iurisdictione* à Munich, 1959, par L. Hödl ; son *De paupertate Christi et Apostolorum* (1322) par J. G. Sikes, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 12-3 (1937-38) p. 209-298.

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
1287	Godefroid de Fontaines, *Quodl. IV*, q. 15.	
1288	Godefroid de Fontaines, *Quodl. V*, q. 16 : *Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum et specialiter sacerdotum parochialium?*	
1288 et Pâques 1289	Henri de Gand, *Quodl. XII:* cf. surtout q. 29 et 31.	
Printemps 1289	Concile des évêques français à Paris ; sermon inaugural par Henri de Gand.	Éd. Schleyer.
	Les évêques français arrêtent la conduite à tenir : le canon *Omnis utriusque* comme ligne de résistance.	A. G. Little, *Measures.*
1290	Henri de Gand est exclu de l'enseignement par le cardinal Benoît Gaetani, légat (le futur Boniface VIII).	Finke, *Aus den Tagen...*, p. V-VI.
18 février 1300	Boniface VIII, bulle *Super cathedram* annulant la bulle de Martin IV : les Mendiants prêcheront dans les églises et les rues en dehors des heures de prédication paroissiale ; dans les paroisses avec l'aveu des curés ; ils ne confesseront qu'avec le consentement de l'évêque.	Potthast, 24913. Clémentines, lib. III, t. vii, c. 2. Extrav. Com., lib. III, t. vi, c. 2.
1301	Jean Duns Scot., *Opus Oxon.*, IV, d. 17.	
1303	Jean Duns Scot, *Report. Paris.*, IV, d. 17.	
V. 1301 suiv.	Jean Duns Scot (?) *De perfectione statuum.*	*Opera*, éd. Vivès, t. XXVI p. 501-61.

5[e] phase, 1304-1321 : après la bulle *Inter cunctas.*

17 février 1304	Benoît XI, bulle *Inter cunctas* révoquant la bulle *Super cathedram* et donnant aux Mendiants le droit de prêcher et de confesser sans juridiction conférée par les évêques.	Potthast, 25370. Extrav. Com., lib. III, t. vi, c. 2.
1304	Thomas de Bailly, *Quodl. IV*, q. 14.	Éd. F. M. Delorme, dans *Richardi de Mediavilla, Q. disp. de privil. Mart. IV* (Quar., 1925), p. 88-

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
		99, qui l'attribue à Jean de Pouilly[27a].
	Réplique de Jean de Paris, O. P.	Éd. Baronius-Theiner, *Annales*, sub anno 1321, nos 20-36 : t. XXIV, p. 152-158[27a].
1306	Jean de Pouilly ; disciple de Godef. de Font., s'élève contre la bulle comme portant atteinte au Canon *Omnis utriusque sexus ;* thèse du droit divin des curés.	
1310-11	Gilles de Rome, *Contra exemptos.*	Éd. Rome, 1555.
1312	Concile de Vienne. Victoire des Séculiers.	Extrav. Com., lib. III, t. vii, c. 2.
6 mai 1312	Clément V, bulle *Dudum* qui abroge la bulle de Benoît XI et rétablit *Super cathedr.*	
	Mais la question reste non résolue, de savoir si cette bulle est immédiatement exécutoire, avant l'envoi des Clémentines aux Universités.	

(27a) Le second de ces deux textes est certainement une réponse au premier : il en reprend les arguments et les textes, bien que, dans le détail, pas exactement dans le même ordre. Le premier texte a été édité par F. M. Delorme, dans *Richardi de Mediavilla Quaest. Disp. de Privilegio Martini IV.* Quaracchi, 1925, p. 88-99. Le P. Delorme y voyait la *determinatio* faite par Jean de Pouilly le 2 juin 1305 ; il considérait le second texte comme la réponse faite, le soir même, à cette *determinatio*, par un Franciscain anonyme (p. xxi). Mais la *determinatio* du ms. d'Avignon n'est pas de Jean de Pouilly, elle appartient à Thomas de Bailly, alors *actu regens* à Paris († 9 juin 1328) : c'est son *Quodl. IV*, q. 14. Cf. P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle.* Paris, 1933, t. I, p. 443 ; A. Teetaert, *ét. citée* (n. 19), p. 98-99. Dès lors, l'attribution à un Franciscain anonyme de la réponse, perd son appui. Ce second texte a été édité par Raynaldi, continuateur de Baronius : *Annales Eccl.*, an. 1321, n. 20-36 (Baronius-Theiner, t. XXIV, p. 152-158), d'après le ms. Vat. lat. 4019, f. 265 s. (le ms. n'est plus aujourd'hui sous cette cote). Incipit : *Queritur utrum expediat Ecclesiae Dei... Et fuit quidam magister.* Ce texte, souvent cité sous le titre de *De confessionibus*, est attribué à Jean de Paris dans de bons mss : Oxford, Lincoln Coll. 81, ff. 7-10, où il fait suite au *Sermo de Adventu Christi* du même auteur ; Leipzig, Univ. 102 ; Laon 275, où il fait suite à d'autres écrits de Jean de Paris. Il est anonyme dans Bordeaux, 131. Le P. P. Schaff dit (*Dict. Théol. cath.*, VIII, 841) que le ms. Vat. lat. 1086, f. 85r, porterait, au sujet de notre texte : *Instantiae M. Iohannis de Poliaco cum responsionibus Mag. Iohannis de Parysiis.* Ce n'est pas exact : d'après *Bibl. Vatic. Codices Vaticani Lat.*, II/1, rec. A. Pelzer. Vatican, 1931, p. 682, cette mention se trouve en marge du f. 75r, mais semble bien n'avoir rien à voir avec notre texte. L'attribution à Jean de Paris est admise par M. Grabmann, *Studien zu Iohannes Quidort v. Paris*, dans *Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss.*, Philos.-phil. u. hist. Kl., Abh. 3. Munich, 1922 ; P. Glorieux, *op. cit.*, p. 190-91 ; J. Leclercq, *Jean de Paris...*, p. 120. La manière est bien celle de Jean de Paris : partition vigoureuse de la question,

Date	*Faits littéraires*	*Édition des textes*
1312	Concile de Senlis : Jean de Pouilly affirme qu'elle a de suite force de loi.	
1317	(ou été 1318, d'après N. Valois) : J. de P. est dénoncé à la Curie. Son procès à Avignon. Pierre de la Palu y est son accusateur.	
24 juil. 1321	Condamnation de Jean de P. par Jean XXII, bulle *Vas electionis*.	
	La controverse est prolongée en Angleterre.	
1337	Simon de Boraston, à Oxford, *De unitate ecclesiasticae potestatis*.	

Au cours du XIVe s. la controverse reprend un peu partout :

1350	Richard Fitzralph, arch. d'Armagh la ré-ouvre en introduisant la question auprès de la Curie[28].	
	Défense des Mendiants : Roger Conway, O. F. M., Barthélemy de Bolsenheim, O. P. en Autriche[29].	
1409	Concile de Pise. Condamnation des thèses des Séculiers par Alexandre V, bulle *Regnans in excelsis*, 12 oct. 1409.	
	Opposition de l'Université de Paris.	
	Jean XXIII capitule devant elle.	
	Concile de Bâle.	
1512-17	Ve Concile de Latran.	

A) Position des Maîtres séculiers

Les Maîtres parisiens ne niaient évidemment pas la primauté papale : celle-ci était trop bien inscrite dans les faits et dans les consciences. Mais son étendue exacte, son contenu précis, sa place dans une théologie de l'Église, n'étaient pas encore parfaitement déterminés, et l'on pouvait avoir, sur ces points, des idées quelque peu différentes. A l'intérieur des limites des options possibles, les Maîtres parisiens prenaient celle qui

pensée résolue et mesurée, possession parfaite et utilisation des catégories de S. Thomas, dont plusieurs textes affleurent sans être expressément cités... Le fait est important pour définir la pensée complète de Jean de Paris sur le pouvoir papal : voir *infra*, Conclusion.

(28) Voir A. Gwynn, *The English Austin Friars in the time of Wyclif*. Oxford, 1940, p. 81-85, 224-39, 262-69.

(29) Cf. L. Hödl, *Zum Streit um die Bussprivilegien der Mendikantenorden in Wien im 14. u. beginnenden 15. Jahrh.*, dans *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 79 (1957), p. 170-89.

limitait la puissance pontificale, dans son exercice d'abord, mais aussi en elle-même. A vrai dire, plusieurs des positions limitatives qu'ils prenaient étaient alors partagées par beaucoup et avaient des appuis dans les « autorités » des collections canoniques. Ainsi : que le pape n'est pas au-dessus de ce qu'ont défini les apôtres et les prophètes et qu'il serait convaincu d'erreur s'il y contrevenait[30] ; que le pape peut tomber dans l'hérésie et que, de fait, plusieurs papes ont été dans ce cas[31], thèse alors universellement admise ; que l'excommunication du pape ne lie pas nécessairement au for de Dieu : on imputait à Guillaume de Saint-Amour d'avoir dit : « Non timemus excommunicationem domini papae, qui non ligat quantum ad Deum »[32]. Le pape ne conditionnait pas toute la vie religieuse... Il semble bien que Guillaume, sans affirmer la supériorité du concile sur le pape, envisageait le concile comme l'instance normale pour juger du conflit[33]. Quand les dix-sept évêques des Provinces de Sens et de Reims se réunirent en synode à Paris, le 31 juillet 1256, ils

(30) Citation fréquente, faite par Guillaume de Saint-Amour (*De peric.*, c. 2 : éd. Bierbaum, p. 13 ; Constance, p. 26), d'un texte d'URBAIN II assumé par GRATIEN (C. 6 C. XXV, q. 1 : FRIEDBERG, col. 1008), « quod docuerunt apostoli et prophetae, destruere, quod absit, niteretur, non sententiam dare, sed magis errare convinceretur ». Comp. *Collectiones*, Prol. (*Opera*, p. 123). S. THOMAS, répondant à cette citation, distingue droit divin et droit positif (*C. impugn.*, c. 4 : éd. Lethielleux, *Opusc.*, IV, p. 56-57 ; comp. *IV Sent.*, d. 27, q. 3, a. 3 ; *Quodl. IV*, q. 13). Des textes analogues à celui d'Urbain II existent en grand nombre : cf. *La Tradition et les traditions*, I. *Essai historique*. Paris, 1960, Exc. C, p. 271 s. — RATZINGER (*ét. citée*, p. 708, n. 26) croit trouver quelque doute sur la sainteté de S. François, canonisé par le pape, dans les annotations de Guillaume sur le *De mendicitate* de S. Bonaventure, où il cite à nouveau le texte d'Urbain II, mais le texte n'en dit pas tant : cf. *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. DELORME. Quaracchi, 1934, p. 338-40. Du reste, S. Thomas ne voyait pas l'infaillibilité au pape, au sens strict, engagée dans les canonisations (cf. *Quodl. IX*, q. 16 : « pie creditur »), et le mot même d'infaillibilité n'était, à notre connaissance, pas employé alors.

(31) *Responsiones*, n. 16 : éd. FARAL, p. 347.

(32) *Responsiones*, n. 42 : éd. FARAL, p. 355. Guillaume a nié avoir dit cela, ajoutant : « Scio enim quod *sententia pastoris, sive justa sive injusta (fuerit) timenda est* (= S. GRÉGOIRE, *Hom. XXVI in Evang.*, dans GRATIEN, C. 1 C. XI q. 4 : col. 642). Discussion du témoignage : FARAL, p. 384-387. Guillaume pouvait se réclamer d'une doctrine très largement répandue chez les canonistes et les théologiens, distinguant excommunication *apud Deum* et *apud Ecclesiam*. INNOCENT III lui-même, repris dans les Décrétales (C. 28, V, 39 : FRIEDBERG, II, 899) : « Contingit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus, et qui liber est apud Deum ecclesiastica sit sententia innodatus... ».

(33) Cf. *Responsiones*, n. 37 (p. 353 : « Paratus essem super hiis subire definitionem ecclesiastici judicii, aut concilii provincialis, aut concilii generalis ») ; n. 42 (p. 355 : « Posuimus res nostras et sociorum nostrorum nobis adhaerentium in protectione Romanae Ecclesiae ad concilium appellando »). Comp. *Collectiones*, Prol. : « Parati prodire in publicum et ad omnem objectionem veritatem hanc impugnantem, non in conclavi secreto, sed aut in generali, aut particulari concilio, authoritate Sedis apostolicae celebrando, seu de quolibet Ecclesiae Christi auditorio, non privato, sed publico, auxiliante Deo, respondere... » (*Opera*, éd. Constance, 1632, p. 121). Noter ce désir de publicité.

proposèrent à Guillaume de Saint-Amour et au Prêcheur Humbert de Romans, appelés à s'expliquer contradictoirement devant eux, de faire trancher le débat par un concile : Guillaume acceptait cette perspective, mais le Prêcheur la refusait...[34].

Le fond ecclésiologique de la position des Maîtres séculiers, depuis Guillaume de Saint-Amour jusqu'à Jean de Pouilly, était leur conception du droit public de l'Église et de sa structure ou, comme ils disaient, de l'« Ordo ecclesiasticus ». S'ils refusaient d'admettre les Frères dans la corporation universitaire et d'avaliser les privilèges par lesquels le Saint-Siège leur attribuait, en 1254, le droit de prêcher et de confesser sans autorisation préalable des curés (Alexandre IV, *Nec insolitum*, 22 déc.), puis, de nouveau en 1281, celui de le faire sans être requis par les prélats, évêques ou curés, exception faite pour la confession annuelle « proprio sacerdoti » (Martin IV, *Ad fructus uberes*) —, s'ils critiquaient et refusaient la thèse du « status perfectionis » des Religieux, leur pratique de la pauvreté et de la mendicité, ce n'était pas uniquement par jalousie ni pour conserver une position acquise ; c'était aussi au nom d'une certaine conception de la vie ecclésiastique dont les appuis traditionnels ne sont nullement négligeables.

Ce sont ces appuis ou autorités que Guillaume de Saint-Amour mettait en œuvre dans ses *Collectiones catholicae et canonicae scripturae* de 1265-66[34a]. Sa position peut se résumer ainsi : Il existe un ordre ecclé-

(34) *Ibid.*, n. 43, p. 356 : « Ego autem nomine meo et aliorum magistrorum acceptavi concilium... ». De fait, dès leur lettre du 2 oct. 1255, les Maîtres avaient déclaré qu'ils étaient prêts à fournir, devant un concile provincial ou général, les motifs pour lesquels ils refusaient d'admettre les Frères dans leur société : *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 296. En 1303, l'Université de Paris n'aura pas de peine à donner son assentiment au projet formé par Philippe le Bel de réunir un concile général contre Boniface VIII, qui, au demeurant, étant légat à Paris en 1290, avait été plutôt méprisant pour les Maîtres : *Chart.*, n° 634 : t. II, p. 101-102. — Refus de Humbert : *Chart.*, n° 287 : t. I, p. 329-330.

(34a) Voir surtout dist. 1 (*Opera*, Constance, 1632, p. 144 s.) : « A Deo per hominem mittuntur qui ab Ecclesiarum collegiis vel earum praelatis recte ad animarum regimen eliguntur, ut probatur per Gloss. super illud Heb. 5, *Nec quisquam assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron*, ubi dicitur, *A Deo vocatur qui recte eligitur.* Sciendum est quod a (p. 145) Collegiis ecclesiarum per canonicas sanctiones eliguntur episcopi, qui apostolis successerunt, et eorum vices gerunt, ut legitur dist. 68 can. *Quorum vices.* Ab apostolis vero eliguntur Minores sive parochiales presbyteri, qui 72. discipulis successerunt, et eorum loca tenent, ut legitur dist. 21, can. *In novo testamento.* Unde Luc. 10 in principio, dicit Gloss. *Sicut in Apostolis est forma episcoporum, sic et in 72 discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis*, id est *Parochialium.* Nec fuerunt ab initio plures ordines in Ecclesia ad regendum eam, primo et principaliter constituti... (dist. 78, can. *Chorepiscopi*)... Archidiaconi vero et Archipresbyteri, et alii quicumque secundum diversos ritus Ecclesiarum diversimode instituti sunt in Ecclesia Dei, ut sub episcopis, vel etiam sub presbyteris, vel vice presbyterorum exerceant regimen animarum, *Opitulationes* appellati sunt, id est *opem Maioribus ferentes.* Unde 1 Cor. 12, super illud, *Deinde gratias curationum, opitulationes*, etc.,

dicit Gloss. *Opitulationes, id est opem maioribus ferentes, ut Titus Paulo et Archidiaconi episcopis.*

Istorum autem, qui *Opitulationes* dicti sunt, iam sunt quidam per Ecclesias ordinarie instituti, ut sunt archidiaconi et archipresbyteri ; verumtamen, Ecclesiarum necessitate vel utilitate exigentibus, augeri possunt Opitulationes extraordinarie per delegationem maiorum. Unde Opitulationes extraordinarie dici possunt, quos episcopi nonnullis occupationibus impediti, mittunt per suas Dioeceses, ad exercendum vice ipsorum regimen animarum, secundum quod ipsi episcopi iudicaverint expedire, et legitur Extra, *De officio ordin.*, cap. *Inter cetera.* Quod etiam eadem ratione dici posset de minoribus praelatis, ut sunt plebani et alii ecclesiarum rectores : videlicet quod per suas parochias possint praedicatores mittere vel vocare vel invitare, ut legitur 7 q. 1 cap. *Episcopi vel presbyteri.* Opitulationes etiam dici possunt (p. 146) quos Dominus Papa, qui est summus episcoporum et ordinarius singulorum, ex causis praedictis, secundum quod judicaverit expedire, mittit per diversas Ecclesias vel Provincias ad praedicandum vel ad aliud regimen animarum. Extra, *De Haereticis*, cap. *Cum ex iniuncto.*

Verum si Dominus Papa infinitis et incertis a se vel ab Ecclesia non electis, et sibi non cognitis, vel probatis prius (v. g. universis Monachis Cluniacensis aut Cisterciensis ordinis, aut quoscumque Abbates eorum duxerit destinandos) concedat in generali licentiam praedicandi, confessiones audiendi, poenitentias iniungendi, in quibus maxime consistit regimen animarum, non est verisimile quod per talem licentiam in generali concessam, intendat eos facere universales apostolos vel etiam universales opitulationes Ecclesiae universae, habentes scilicet generalem et liberam potestatem exercendi praedicta officia in omni Ecclesia christianorum, irrequisitis praelatis ecclesiasticis, vel invitis : cum Dominus Iesus Christus (cuius est vicarius generalis et propter quod debet eum in suo regimine imitari, tanquam eius generalis Minister, iuxta illud Io 10 : *Qui me ministrat, me sequatur.* Gloss. *id est, me imitetur*) dum esset in carne mortali, non nisi certas personas a se electas, conversatione expertas, et in suo disciplinatu probatas, miserit ad praedictum regimen animarum : videlicet duodecim apostolos, Luc. 9, et septuaginta duos discipulos, Luc. 10, dicens eis, Mat. 10, *Ecce ego*, Gloss., *qui elegi, qui docui, Mitto vos*, Gloss. *id est, de discipulis missos vos facio.* (...) Ideo autem elegit Dominus et probavit discipulos suos antequam mitteret, non quod ipse probatione indigeret, qui nihil ignorat, sed ut daret formam mittentibus, quod non mitterent passim, et sine delectu, sed deligerent electos, doctos et diu probatos ; praesertim cum sit *Ars artium Regimen animarum*, Extra, *De aetate et qualitate perficiendorum*, cap. *Cum sit Ars artium* (...) ».

Suit, p. 147, une mise en valeur de l'exemple donné par S. Paul. Puis, p. 148 : « Non est verisimile, Summum Pontificem, Apostolicum successorem et Christi vicarium ac generalem Ministrum, et ob hoc ad eius imitationem, ut ostensum est, obligatum, mittere velle vel intendere, et ad illud regimen, personas infinitas, incertas, a se vel ab Ecclesia canonice non electas, nec sibi cognitas nec probatas, ut Opitulationes generales, habentes scilicet generalem et liberam potestatem eiusdem regiminis per Ecclesiam universam ».

L'argumentation est alors confirmée par l'exemple de S. Paul, puis, de nouveau, du Christ. Page 149 : « Videtur ergo quod praeter episcopos, qui apostolis, et praeter presbyteros, qui 72 discipulis successerunt... alii praedicatores incerti, ab Ecclesia vel a praelatis Ecclesiae non electi, vel de quorum electione aut canonica missione non constat, Peudo sint censendi. — Item non est intentionis Summi Pontificis vel imminuere vel arctare vel infringere vel impedire honorem, potestatem, iurisdictionem et officia Fratrum et Coepiscoporum suorum, iuxta illud Gregorii... » ; p. 150 : « Item in hoc consistit honor, iurisdictio et potestas episcoporum et ius, et distinctio, et pax Ecclesiarum, ut in una dioecesi, non sit nisi unus episcopus, in uno archidiaconatu nisi unus archidiaconus ; in una parochia nisi unus rector parochialis... » ; p. 151 : « Ordo universae Ecclesiae confunderetur ».

siastique fermement établi sur la base de l'institution divine des douze apôtres et des soixante-douze disciples : c'est l'ordre des prélats élus par une communauté définie et ayant autorité pour régir cette communauté, à savoir les évêques et les curés, auxquels sont adjoints des aides stables (les archidiacres) : *opitulationes*. Tout autre ministre est, pour une communauté chrétienne déterminée, « alienus ». Il est impossible qu'une autre structure de ministère soit valable, même au titre d'une « mission ». En effet, une mission authentique vient, ou de Dieu directement — elle doit alors s'établir par des « signes » —, ou de Dieu par les hommes, c'est-à-dire à travers l'*Ecclesia*, par élection : on rentre alors dans les structures susdites. En dehors d'elles, une mission par délégation peut bien exister, mais temporaire et définie, du type de celle de légats ou de commissaires, non générale, permanente et inconditionnée, comme celle à laquelle prétendent les Frères (« viri regulares »). Une telle mission est impossible et il n'est pas croyable que le pape veuille en donner une, car elle détruirait l'ordre ecclésiastique essentiel. Ceux qui prétendraient en avoir une et agir en son nom sont des « Pseudo », des faux apôtres. Et, de plus, des gyrovagues, des « penetrantes domos » ; ils vérifient d'ailleurs les multiples traits des suppôts de l'Antéchrist dénoncés par les Écritures ou la prophétie (Hildegarde !) comme « périls des derniers temps ».

Les maîtres, les évêques et les curés parlaient au nom d'une structure d'Église solidement établie, basée sur la cohésion paroissiale. O. Dobiache-Rojdestvensky écrit à ce sujet : « La tendance qui se dégage de la lecture des statuts diocésains du XIIIe siècle, c'est de créer une paroisse unie, bien disciplinée, soumise dans toutes les manifestations de sa vie spirituelle à la direction de son curé. Seul le curé paroissial doit pourvoir aux besoins spirituels de ses ouailles »[35]. Le même auteur donne les raisons suivantes de cette volonté de cohésion rigoureuse et du soin qu'avait le clergé de la maintenir : assurer le salut et le bien des âmes, assurer l'existence du curé et le paiement des dîmes — c'est-à-dire un statut économique stable, point auquel l'Église a toujours attaché une grande importance —, enfin, assurer l'efficacité de l'arme dont disposait l'Église, dont elle a, sans nul doute, abusé, et que les privilèges des Mendiants risquaient de rendre moins redoutable, l'excommunication.

Les Maîtres parisiens vivaient de plus dans un pays où la distinction des pouvoirs, du royal et du sacerdotal, était bien établie. Le clergé concevait son rôle comme proprement *sacerdotal-pastoral* : il avait la charge des moyens institués par le Souverain Prêtre, Jésus-Christ, pour permettre aux hommes d'accomplir une destinée *surnaturelle*, moyens consistant, premièrement, dans les sacrements, secondement, dans l'ins-

(35) O. Dobiache-Rojdestvensky, *La vie paroissiale en France au XIIIe siècle d'après les Actes épiscopaux*. Paris, 1911, p. 87.

truction selon une croyance droite et des mœurs chrétiennes[36]. Les Maîtres conçoivent l'ordre ecclésiastique du seul point de vue de ce sacerdoce portant la *cura animarum*. Pour eux, il n'y a que des pasteurs et des brebis, des prêtres ayant charge d'âmes et des fidèles. Sans cesse, et même sans que les Mendiants relèvent le fait, tant il devait être habituel, les Maîtres ajoutent aux mots « presbyteri secundi ordinis » ou « sacerdotes » : id est *parochiales*...[36a]. Avec une note d'humeur, les évêques réunis à Orléans en 1287 pour discuter avec les Mineurs et les Prêcheurs, leur faisaient entendre que les évêques et les curés suffisent pour la pastoration des pays chrétiens, et que les religieux devraient aller prêcher aux infidèles plutôt que de construire sur le fondement posé par d'autres[37]. Les Frères étaient des intrus qui venaient indûment travailler dans le champ d'autrui, jeter la faucille dans la moisson d'autrui[38], et qui troublaient l'*ordo ecclesiasticus*[39]. « Qui non vadunt

(36) Cette conception ressort de l'ensemble des textes et des faits. Cf. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, cité *infra*, n. 196 et *De Peric.*, c. 2 : « ad regendam ecclesiam » (éd. BIERBAUM, p. 9) ; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 16 : « Opera episcoporum, in quantum sunt praelati, sunt ad alios, scilicet ad regimen animarum principaliter. Regimen autem huiusmodi consistit in doctrina fidei et morum informatione et correctione et in dispensatione sacramentorum... » (*Phil. Belges*, t. III, p. 74) ; comp. *infra*, n. 68 ; *Quodl. XI*, q. 7, « iure suo etiam ordinario eis (sacerdotibus parochialibus) competit spiritualia et ea quae ad salutem populi pertinent, ministrare » (t. V, p. 40) ; HENRI DE GAND, *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, 1518, fol. CCCCCXIII) a de belles pages sur la grandeur de la vie pastorale des prélats, tout voués à Dieu et aux âmes. Cf. aussi son Sermon de 1289, éd. SCHLEYER, *Anfänge*, p. 144 : « Christus tamquam suos executores instituit praelatos ecclesiae, quorum ordinatione debent sacramenta ecclesiae populo ministrari ». Comparer la conception de JEAN DE PARIS, qui exprime bien le point de vue ecclésiastique français : voir son *De Potestate regia et papali* (fin 1302-début 1303), éd. J. LECLERCQ. Paris, 1942, surtout c. 2, p. 178-179 ; c. 4, p. 184, l. 2-3 ; c. 12, p. 208 (et p. 122-123).

(36a) Par exemple GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Collectiones cath. et can. script.*, d. 1 (*Opera*, Constance, 1632, p. 145) ; PIERRE D'AUVERGNE, texte édité *infra*, p. 155

(37) *Cf. Chartular. Univ. Paris.*, nº 543 : t. II, p. 15.

(38) La locution biblique (Deut., 23, 26), *Non mittere falcem in messem alienam* est un topos classique des hommes d'Église : S. GRÉGOIRE, dans les Réponses à S. Augustin de Cantorbery (dont l'authenticité, contestée, regagne aujourd'hui du terrain) : P. L., 77, 1192 (= *Reg.* XI, 64, Interrogatio nona) ; M. G. H., Epp., t. II, p. 337 (= *Reg.* XI, 56 a ; c. VII) : texte cité par HINCMAR DE REIMS, *LV Capit. contra Hincmarum Laudunens.*, c. 17 (P. L., 126, 341 D), puis dans GRATIEN, C. 1 C. VI q. 3, *Scriptum est in lege* (FRIEDBERG, 562) et par S. THOMAS, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 67, a. 1, sed c. ; Hincmar l'invoquait en revendiquant auprès du pape le droit des métropolitains (cf. P. L., 126, 198 A et comp. 341 D) ; JEAN VIII, écrivant aux évêques de Bulgarie qui étaient intervenus en Illyricum (lettre *Miramur vos* du 16 avril 878 : JAFFÉ, 3134) ; GERBERT, *Epist.* 145 (éd. HAVET, p. 129) ; S. BERNARD, pour rappeler au pape qu'il n'a pas à juger des matières séculières (*De Consider.*, I, 6 : P. L., 182, 736) ; INNOCENT III, dans la fameuse lettre *Venerabilem fratrem* de mars 1202 au duc de Zähringen citée dans les Décrétales (C. 34, X, I, 6 : *Friedberg*, II, 80) ; la *Glose ordinaire* sur les Décrétales, à propos de la légitimation des enfants princiers par le pape : celui-ci ne le peut « quantum ad hoc ut succedat in hereditatem tanquam legitimus heres, qui

ad convertendos, sed potius ad conversos habentes proprios apostolos et proprios episcopos et sacerdotes, et ita gloriantur in plebibus alienis », écrit Guillaume de Saint-Amour...[39a]. Nous verrons qu'un Franciscain du début du XIVe siècle, peut-être le Bx Duns Scot, inscrira dans cette perspective même une valorisation de la vie religieuse comme plus radicalement nécessaire que le sacerdoce diocésain et supérieur à lui...

Pour les Maîtres et les évêques, les Frères, assimilés aux moines dont on ignorait ou feignait d'ignorer qu'un grand nombre étaient prêtres, comptaient, avec les laïcs, parmi les *perficiendi*, tandis que les prêtres ayant charge pastorale étaient les *perficientes*. De Denys, ils retenaient surtout la distinction entre initiateurs et initiés, qu'ils appliquaient aux prêtres du ministère pastoral, d'une part, aux fidèles et aux religieux, d'autre part. Ainsi faisait Guillaume de Saint-Amour, en se référant à la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, qui distinguait l'*ordo perficientium*, composé des évêques, des prêtres et des diacres, et l'*ordo perficiendorum*, composé des moines, des baptisés et des catéchumènes[40]. Ainsi font à

non sit dico de sua iurisdictione temporali : sic enim mitteret falcem in messem alienam... » (cité par Fr. CALASSO, *I Glossatori e la teoria della Sovranità...* 2e éd. Milan, 1951, p. 74). C'était donc la maxime classique pour affirmer le principe du Chacun chez soi et revendiquer le respect du domaine approprié à chaque autorité. Aussi les défenseurs des droits des évêques et des curés contre l'intrusion des religieux ont-ils souvent invoqué cette maxime : GÉRARD D'ABBEVILLE (*Exceptiones*, n. 107 : BIERBAUM, p. 204), l'évêque de Carcassonne BERNARD DE CAUPENDU, en 1277, contre les Mendiants (cité dans O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *op. cit.*, p. 129), les Maîtres séculiers au cours de leur conférence de déc. 1286 avec les Mendiants (*Chart. Univ. Paris.*, n° 539 : t. II, p. 8), l'archevêque de Bourges dans son discours ouvrant le synode de Paris, 7 déc. 1286 (cité n. suiv.), Henri de Gand et les évêques, au cours des débats de ces mêmes années (cf. SCHLEYER, *Anfänge*, p. 90, 107, 204). On invoquait le même principe pour les rapports entre curés ou paroisses : BERNARD, abbé de Fontcaude, *Contra Waldenses*, c. 5 (Pl., 204,814 A) ; statuts du diocèse de Chalon, cités dans O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *op. cit.*, p. 95 ; S. BONAVENTURE, *IV Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1 (Quar., IV, 509).

(39) Voir par exemple la conférence de décembre 1286 entre Maîtres séculiers et Mendiants : « Ecclesiasticus ordo penitus est confusus, quia multi mittunt falcem in messem alienam, ita ut jam ecclesia monstrum dici possit. Sicut enim in corpore naturali contingit, quod monstrum dicitur cum membrum unum alterius officium habet, sic et in corpore spirituali, scilicet ecclesia, cum utique litterati fratres, videlicet Majores et Minores, officium nobis generaliter commissum occupant, sed injuste... » (*Chart. Univ. Paris.*, n° 539 : t. II, p. 8). — GUILLAUME DE SAINT-AMOUR n'intervenait que « ad defensionem ecclesiasticae hierarchiae » (*Collationes cath. et can. Script.*, en 1265-66 : Prol. et dist. 1. *Opera*, Constance, 1632, p. 111 et 151) ; NICOLAS DE LISIEUX, parlant du *De perfectione* de S. Thomas, disait : « In quo sacrosancta subvertitur hierarchia, status periculose dejicitur sacerdotum minorum... » (*De perf. et excellentia status clericorum*, proem. : 1270. Cité par P. GLORIEUX dans *Rech. Th. A. M.*, 6 (1934) p. 11). Comp. HENRI DE GAND, sermon de 1289, éd. SCHLEYER, *op. cit.*, p. 149.

(39a) *De periculis*, c. 14 ; 36e signe (*Opera*, Constance, p. 70) ; comp. *ibid.*, 37e signe.

(40) *De periculis*, c. 2, éd. BIERBAUM, p. 12 s. ou Constance, p. 26-27. Référence à DENYS, *Hier. eccl.*, c. 5, I, § 2-7 (P. G., 3, 502 s), c. 6, I, § 2-3 et III, § 1 (col. 531 et 534) : cf. *infra*, n. 277.

leur tour Guillaume de Saint-Amour (cf. *infra*, n. 277), Godefroid de Fontaines et Henri de Gand[41].

Cet ordre hiérarchique était immuable et sacré : il imitait sur la terre l'ordre établi dans le ciel. On aimait citer le principe dionysien, appuyé aussi sur *Exode*, 25, 40, selon lequel l'Église terrestre était à l'image de l'Église céleste, celle des anges. Mais, dans celle-ci, par un ordre immuable de Dieu, un ange de hiérarchie inférieure ne pouvait pas exercer la fonction des anges de hiérarchie supérieure, ni agir sur eux[42].

Chez Denys, l'*ordo perficientium* était à trois degrés : diacres, prêtres, évêques, exerçant respectivement les actes de *purgare*, *illuminare*, *consummare*. On trouvait les archidiacres, si importants à cette époque, dans les diacres : ils étaient en effet les aides, *opitulares*, des évêques, comme le disait la Glose interlinéaire sur *1 Cor.*, 12, 28, *Alii opitulationes*, *alii gubernationes* : « (Opitulationes, id est) eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo. vel archidiaconi episcopis »[43]. Nous verrons plus loin quelle place les Maîtres séculiers attribuaient aux archidiacres et comment Thomas d'Aquin critiquait leur position, car il a mené le combat sur ce point également. Les Maîtres, eux, dans leur critique des Religieux, laissaient de côté ce troisième terme qu'ils ramenaient au premier, aux évêques, puisque les archidiacres n'avaient pouvoir dans l'Église que « tamquam opitulatores, id est opem majoribus ferentes »[44]. Ainsi, ils argumentaient à partir d'« autorités » posant un ordre divin de l'Église à deux termes : le sacerdoce se distribuait entre évêques et curés, prêtres de premier rang et prêtres de second rang. Dans la querelle du début du XIVe siècle, on ne parlera d'ailleurs plus des archidiacres : signe, sans doute, du fait que le Saint-Siège et les évêques avaient déjà réussi à rabattre leurs prétentions.

Parmi ces « autorités », il y avait celle, très importante, du Pseudo-

(41) Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 16 (*Phil. Belges*, t. III, p. 72) ; comp. *Quodl. VIII*, q. 15 (t. IV, p. 138) : « cum in Ecclesia sint isti tres gradus, scilicet subditi, maiores praelati, ut episcopi, et sacerdotes curati... » ; HENRI DE GAND, *Quodl. XI*, q. 28 : les évêques et les curés, « recteurs réguliers », sont « magis illuminati et magis illuminantes », « illuminantes ex potestate ordinaria praelationis ». Ces thèses sur la structure *pastorale* de l'Église ont eu leur répercussion, chez Henri de Gand, jusque dans la question de savoir si un religieux peut enseigner la théologie ? Considéré comme moine, dit Henri, il ne saurait que faire pénitence ; considéré comme clerc, il peut enseigner *ex officio*, mais seulement avec une *auctoritas magistralis*, non avec l'*auctoritas pastoralis* du prédicateur : *Summa Quaestionum* (éd. Paris, 1620), a. XI, q. 4.

(42) DENYS, *Hier. Coel.*, c. 3, § 2 (P. G., 3, 166), cité par Guillaume, *loc. cit.* (n. 40). Comme nous le verrons, S. Thomas contestait l'assimilation intégrale de l'ordre ecclésiastique à celui du monde angélique.

(43) *Glose interlinéaire*, dans l'éd. de Nicolas de Lyre. Bâle, 1506-1508, t. VI, fol. 53v : texte reproduit par PIERRE LOMBARD, *Collect. in Ep. Pauli*, in 1 Cor., XII (P. L., 191, 1657 C). Voir GUILLAUME DE SAINT-AMOUR cité *supra*, n. 34a.

(44) GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *De Periculis*, c. 2 : éd. Bierbaum, p. 9.

Damase, un des textes forgés par le Pseudo-Isidore, au IXe siècle, pour combattre l'institution des « chorévêques » : « Nam non amplius quam duos ordines inter discipulos Domini esse cognovimus, id est duodecim apostolorum et septuaginta duorum discipulorum. Unde iste tertius processerit, ignoramus. Et quod ratione caret extirpare necesse est »[45]. Il ne devait y avoir que des prêtres et des évêques.

Cette affirmation, essentielle pour les Maîtres séculiers, trouvait un appui plus solide encore dans une tradition bien établie attribuant au Seigneur l'institution de deux ordres, celui des évêques, successeurs des apôtres, et celui des simples prêtres, successeurs des soixante douze disciples dont parle *Luc*, 10, 1. Un certain nombre de manuscrits, d'auteurs anciens (Tertullien), de Pères et de textes liturgiques — ceux-ci à cause du précédent des soixante dix anciens donnés à Moïse pour l'assister : *Nb*, 11, 16 — parlaient, non de soixante douze, mais de soixante dix[46]. Mais ceci n'importe pas à notre sujet.

Si, pour certains Pères, la mission des 70 ou 72 disciples était temporaire[47], pour d'autres, elle mettait, à côté des Douze, d'autres envoyés ou « apôtres » qui devaient exercer leur charge dans l'Église[48]. C'est peut-être S. Jérôme qui a lancé l'idée de rattacher, au moins implicitement, les évêques aux douze apôtres, et les prêtres de second rang aux soixante dix disciples, avec référence au type des douze sources et des soixante dix palmiers d'Elim (*Nb*, 33, 9)[49]. Même rapprochement, plus formel, dans une admonition synodale que Dom G. Morin attribue à S. Césaire[50], sans doute en 506, mais qui ne figure pas dans l'édition de

(45) C. 5 D. LXVIII (FRIEDBERG, 255) ; cf. *infra*, n. 53.

(46) Manuscrits : cf. M.-J. LAGRANGE, *Évang. selon S. Luc.* Paris, 1921, p. 292 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 24 (P. L., 2, 418). Liturgie : déjà HIPPOLYTE, *Tradition apostolique*, c. 8 (*Sources chrét.*, 11, p. 38) ; Sacramentaire Léonien (éd. C. L. FELTOE, 1896, p. 122-123), d'où vient le texte toujours en usage dans l'Église latine.

Quand, au IXe s., on réagit contre l'institution des chorévêques, on leur dénia la qualité épiscopale en disant que, comme les 70 disciples, ils étaient de simples prêtres : V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III...* Bonn, 1930, p. 227 s. Les chorévêques étaient assimilés aux 70 disciples déjà par le concile de Néocésarée (entre 314 et 325), can. 14 (MANSI, II, 541), par S. ISIDORE (*De eccles. off.*, lib. II, c. 6 : P. L., 83, 786).

(47) Ainsi pour S. HILAIRE, *Tract. myst.*, I, 37 (*Sources chrét.*, 19, p. 133-134).

(48) Ainsi pour S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita Moysis* (*Sources chrét.*, 1, p. 97 s. ; P. G., 44, 365 C) ; S. JEAN CHRYSOSTOME, qui y voit « tous les apôtres » de *1 Cor*, 15, 7 (*In I Cor.* hom. 38, 4 : P. G., 61, 526 D).

(49) *Epist. 78*, Mansio VI (P. L., 22, 704) : « Nunquam prius occurrerunt fontes purissimi nisi ubi magistrorum doctrina prorupit. Nec dubium quin de duodecim apostolis sermo sit : de quorum fontibus derivatae aquae totius mundi siccitatem rigant. Juxta has aquas septuaginta creverunt palmae, quos et ipsos secundi ordinis intelligimus praeceptores, Luca Evangelista testante duodecim fuisse apostolos et septuaginta discipulos minoris gradus... ».

(50) Cf. *L'auteur de l'admonition synodale sur les devoirs du clergé*, dans *Rev. Bénédictine*, 9 (1892), p. 99 s.

ses sermons. S. Bède, très formellement, rattachait les évêques aux douze apôtres et les prêtres aux 72 disciples, dans un texte d'autant plus souvent cité par la suite qu'il devait être assumé par la Glose[51] : directement ou indirectement, c'est à Bède que le moyen âge doit surtout notre thème. Léon IV le connaissait aussi, du moins si le texte qu'on lui attribue est authentique[52]. A son époque, ou peu de temps après lui, le Pseudo-Isidore donnait au thème un cachet d'authenticité primitive en le mettant sous la plume de S. Clément, de S. Anaclet, de S. Damase[53]. Hincmar de Reims ne lui devait certainement pas l'idée, puisqu'il récuse les textes isidoriens ; l'idée lui était cependant familière et il la considérait comme une donnée de tradition[54]. Reprenant le texte de Bède, la *Glose Ordinaire*

(51) *In Luc.* lib. III, c. 10 (P. L., 92, 461) : « Sicut duodecim apostolos formam episcoporum exhibere simul et praemonstrare nemo est qui dubitet, sic et hos septuagintaduos figuram presbyterorum, id est secundi ordinis sacerdotum gessisse sciendum est ».

(52) *Homilia* (P. L., 115, 675).

(53) La collection du Pseudo-Isidore présentait quatre autorités, qui seront soigneusement invoquées par les adversaires des Mendiants : Ps.-Clément, c. 30 : « Episcopos ergo vicem apostolorum gerere dominum docuisse dicebat, et reliquorum discipulorum vicem tenere presbiteros debere insinuebat » (éd. Hinschius, p. 39).

Ps.-Anaclet, *Ep.* II, c. 24 : « In nouo testamento post dominum a Petro sacerdotalis cepit ordo, quia ipsi primo pontificatus in ecclesia Christi datus est, domino dicente ad eum : '*Tu es Petrus... celorum.*' ... Ceteri uero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem receperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt, qui etiam, iubente domino, in toto orbe dispersi euangelium predicauerunt. Ipsis quoque decedentibus in locum eorum surrexerunt episcopi... Uidentes autem ipsi apostoli messem esse multam et operarios paucos, rogauerunt dominum messis ut mitterent operarios in messem suam : unde et ab eis electi sunt septuaginta duo discipuli, quorum tipum gerunt presbiteri atque in eorum loco sunt constituti in ecclesia. » (p. 79. C'est le can. *In nouo testamento* de Gratien, D XXI, C 2 (Friedberg, col. 69-70), si souvent cité par nos auteurs).

Id., *Ep.* III, c. 28 : « Sacerdotum ordo bipartitus est, et sicut dominus illum constituit, a nullo debet perturbari... Cum uero messis cepit crescere, uidens paucos esse operarios, ad eorum adiumentum septuaginta elegi praecepit discipulos. Episcopi uero domini apostolorum, presbiteri quoque septuaginta discipulorum locum tenent (...) Amplius quam isti duo ordines sacerdotum nec nobis a deo collati sunt nec apostoli docuerunt. » (p. 82).

Ps.-Damase, *De Corepiscopis :* « Ordines sunt duo tantum primi in ecclesia, id est apostolorum et septuaginta discipulorum » (p. 512 = Gratien, D. LXVIII C. 5, col. 255). Donc, les chorévêques doivent être, *ou* évêques (et alors, un par ville), *ou* prêtres...

(54) *Ad episcopos Regni Admonitio altera*, c. 4 : « Et in Novo Testamento Dominus Noster Iesus Christus de multitudine discipulorum suorum, sicut in Evangelio legimus, duodecim elegit, quos et apostolos nominavit. Horum in ecclesia locum tenent episcopi, sicut sanctus Gregorius et coeteri catholici doctores ostendunt. Designavit etiam et alios septuaginta duos, quia ut duodecim apostolos formam episcoporum exhibere simul et praemonstrasse nemo est qui dubitet, sic et hos septuaginta duos figuram episcoporum, id est secundi ordinis sacerdotum gessisse sciendum est » (P. L., 125, 1009) ; *Capitula synodica*, c. 8 : « Homilias quadraginta Gregorii quisque presbyter studiose legat et intelligat ; et ut cognoscat se ad formam septuaginta duorum discipu-

a véhiculé, à travers le moyen âge, la formule intéressante : « Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis »[55]. Formule intéressante, disons-nous, car elle exprime bien le sens ancien de ce que nous appelons la succession apostolique. Nous pensons à une succession historique d'individus possédant par transmission, et exerçant, la même fonction, et c'est là une idée exacte. Les anciens, cependant, pensaient davantage à la permanence d'un certain *type*... Comp. *infra*, n. 69.

Avec la réforme grégorienne commence la série des grands canonistes. S. Pierre Damien ne relève d'elle que partiellement. Pour lui, les soixante dix aides de Moïse, les soixante douze disciples, sont les prêtres[56]. Presque toutes les collections citaient l'un des textes attribués par le Pseudo-Isidore au pape Anaclet ou à Clément[57]. Yves de Chartres reprenait le thème personnellement[58]. De même Pierre Lombard et Gratien, les deux grands classiques du XIIe siècle[59]. Chez les Décrétistes ou les canonistes du XIIe s., l'idée apparaît si souvent qu'il serait vain de multiplier les références[60]. Les théologiens reçoivent semblablement cette

lorum in ministerio ecclesiastico esse promotum, sermonem praedicti doctoris de septuaginta duobus discipulis a Domino ad praedicandum missis plenissime discat ac memoriae tradat. » (P. L., 125, 774-75) ; *Epist.* 32, 4 (126, 232 AB) ; *De ordine palatii*, c. 4 (125, 995).

(55) P. L., 114, 284 ou dans l'éd. citée *supra* de Nicolas de Lyre, t. V, p. 151 A. Ce texte est cité, par exemple, par S. THOMAS, *Catena aurea in Luc.*, c. 10 ; *C. impugn.*, c. 4 (p. 39) ; *De perf.*, c. 23 (p. 252) ; *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 184, a. 6, ad 1 ; IIIa, q. 67, a. 2, ad 2. Par S. BONAVENTURE, *IV Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 (Quaracchi, IV, 642) ; *Com. in Luc.*, c. 10 (VII, 252) ; *De perf. evang.*, q. 2, a. 2, ad 19 (V, 147) ; etc.

(56) Les 70 Anciens : *Liber gratissimus*, c. 14 (*Libelli de Lite*, t. I, p. 35-36), en soulignant, pour appuyer sa thèse sur la validité des sacrements conférés par des hérétiques, « quod de spiritu suo non ipse Moyses, sed Deus, dedit septuaginta viris ». Les 72 disciples : *Contra intemperantes clericos* (Opusc. XVIII), P. L., 145, 389 AB.

(57) *Anselmo dedic.*, I, 2 (éd. J. Cl. BESSE, dans *Rev. de Droit canon.*, 9 (1959) p. 214-15 = texte d'Anaclet, *In novo testamento*) ; BURCHARD, *Decr.*, I, 1 (P. L., 140, 549 = texte d'Anaclet, *In novo testamento*) ; ANSELME, I, 1, 7 ; YVES DE CHARTRES, *Decr.*, V, 1 (P. L., 161, 321 = Anaclet, *In novo test.*) ; *Panormia*, III, 83 (161, 1150 = texte de Clément) ; *Tri. part.*, I, 2, 14-15 ; *Caesaraugust.*, II, 59 ; GRATIEN, C. 2 § 2 D. XXI, can. *In novo testamento* (FRIEDBERG, 70, auquel sont empruntées les références précédentes, qu'on a vérifiées seulement pour les textes imprimés).

(58) *Sermo 2 De excellentia ordinum* (P. L., 162, 518 C) : « Presbyteri quippe successores et vicarii sunt septuaginta discipulorum... Episcopi vero successores sunt apostolorum... Sicut Moyses in eremo septuaginta viros prudenter elegit (*Nb*, 11)... sive autem sint minoris ordinis, sive summi ordinis sacerdotes, vicem Christi Summi Pontificis gerunt ».

(59) PIERRE LOMBARD, *Sent.*, lib. IV, d. 24, c. xi (éd. Quaracchi, p. 901) ; GRATIEN, Dictum ante C. 1 D. XXI (FRIEDBERG, 67) : « Simpliciter vero maiorum et minorum sacerdotum discretio in novo testamento ab ipso Christo sumpsit exordium, qui XII apostolos tamquam maiores sacerdotes et LXXII discipulos tamquam minores sacerdotes instituit. »

(60) Dans son article *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo* (*Scholastik*, 26 (1951) p. 496-519), Mgr A. LANDGRAF cite SICARD DE CRÉMONE (p. 506), un écrit canonique contenu dans Munich, CLM 16084 (p. 506 et 507), une Somme canonique de

tradition[61]. Elle a continué chez eux même après l'application discutable que les Maîtres parisiens en avaient faite[62].

Chez ceux-ci, le thème est appelé à fonder les thèses suivantes, dans lesquelles nous croyons pouvoir ordonner systématiquement leurs énoncés : 1°) Il existe, de droit divin, deux ordres dans l'Église, et il n'en existe que deux, celui des évêques et celui des simples prêtres ; 2°) Institués et envoyés directement par Jésus-Christ, ils tiennent immédiatement de lui, et non du pape, leur juridiction pastorale ; 3°) Le pape doit donc respecter cet ordre et ne pas le troubler en conférant mission, pouvoirs et privilèges aux Religieux ; 4°) L'Église universelle est une Communion d'Église locales s'ordonnant, de la base au sommet, comme des corporations de plus en plus larges. C'est dans ce cadre que les Maîtres conçoivent le rôle du pape, sa *plenitudo potestatis*, le rôle du concile, le pouvoir des évêques et des curés, l'existence, enfin, des fidèles. — Reprenons successivement ces quatre points.

1°) Dès 1256, Guillaume de Saint-Amour écrit, dans le *De periculis* :

... Ab ecclesia recte eliguntur « episcopi qui apostolis successerunt, et parochiales presbyteri, qui discipulis septuaginta duobus successerunt, et eorum loca tenent », dist. XXI can. *In novo testamento* (cf. supra, n. 53). Unde Luc. 10 in principio dicit glossa : « Sicut in XII forma est episcoporum, sic in LXXII discipulis forma est presbyterorum » (cf. supra, n. 51 et 55). Nec plures sunt in ecclesia gradus ad regendam ecclesiam constituti ; unde chorepiscopi... (cit. C. 5 D. LXVIII : cf. supra, n. 53)[63].

Gérard d'Abbeville, de son côté, réfutant, peu après, la réponse faite par le Franciscain Thomas d'York au traité de Guillaume, écrivait :

A Domino tantum collata est illa potestas (de recevoir sa sustentation pour le *labor spiritualis* fourni) apostolis, quorum gradum tenent praelati, et LXXII discipulis, quorum statum tenent parochiales presbyteri, qui sacerdotes sunt secundi ordinis[64].

Paris, Arsenal lat. 519 (p. 514). Ajoutons HUGUCCIO., ad. D. XXI (cité par F. SCHULTE (cf. n. 161), Anhang, p. 259.

(61) Par exemple HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, lib. II, p. 3, c. 12 et 13 (P. L., 176, 428 et 430) ; HENRI DE CLAIRVAUX (ou d'Albano), *De peregr. Civ. Dei*, tr. X (P. L., 204, 326) ; GIRALD DE GALLES (Cambrensis), *De principis instructione*, d. 1, c. 19 (éd. G. F. WARNER, *Rer. Brit. Script.*, 1891, p. 107) ; pour S. Thomas et S. Bonaventure, cf. *supra*, n. 55.

(62) Citons par exemple JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, pars I, c. 6 et II, c. 5 (éd. H. X. ARQUILLIÈRE. Paris, 1926, p. 140 et 203) ; JEAN DE PARIS, *De potestate regia et papali*, cc. 10 et 12 (éd. J. LECLERCQ, Paris, 1942, p. 199, l. 35-38 et 207, l. 35) ; GUILLAUME DURAND, *Institutiones* (éd. J. BERTHELÉ, dans *Acad. de Montpellier. Mémoires de la Section des Lettres*, 2e série, t. III. Montpellier, 1900-1907, p. 9) ; ALVARO PELAYO, cité *infra*, n. 72.

(63) *De periculis*, c. 2 : éd. BIERBAUM, p. 9 ou éd. Constance p. 24 ; *Collectiones*, dist. 1 (p. 145), cité *supra*, n. 34a.

(64) *Exceptiones contra librum qui incipit: Manus quae contra Omnipotentem*, n. 88 : éd. BIERBAUM, p. 195. Comp. n. 107, p. 204 : « Ex ordinatione Domini et apostolorum non solum ex statuto canonum facta sit distinctio praelationum... »

Le texte de la Glose ou de Bède a joué un rôle semblable dans la phase épiscopale de la lutte contre le libre ministère reconnu aux Frères par la bulle *Ad fructus uberes* de Martin IV (déc. 1281). L'évêque d'Amiens, Guillaume de Mâcon, s'y référait, à travers Gratien, dans la discussion menée en 1287 à Orléans avec les Mendiants[65]. De même les évêques de France dans le document de 1289-90 où ils déterminaient la ligne de conduite à tenir[66]. Ainsi encore les Maîtres actifs dans cette phase du conflit, Henri de Gand, Pierre d'Auvergne[67] et Godefroid de Fontaines, qui concluait : « Ab institutione ecclesiae primitivae fuerunt isti duo gradus in ecclesia ad regimen animarum ab ipso Christo instituti...[68]. Il s'agissait d'une institution divine ! Même référence en 1304 chez Thomas de Bailly (cf. *infra*, n. 93a).

Sans aller contre la primauté papale, les Maîtres séculiers lui faisaient jouer un rôle relativement secondaire, comme nous le verrons plus loin. Sans doute Henri de Gand s'en préoccupait-il davantage. Se référant, une fois de plus, à Denys, à son schéma de hiérarchie à trois degrés, en même temps qu'à l'idée, universellement admise, selon laquelle l'Église terrestre était structurée sur le type de l'Église céleste, il posait, lui, trois « status » ou « gradus » remontant au Seigneur lui-même :

Praelatos autem huiusmodi Christus instituit tripliciter secundum tres status personarum, qui ab initio erant in ecclesia ; et (institutio ista) adhuc est et semper erit per Dei gratiam in illorum successoribus[69]. A principio enim ecclesiae Christus erat capud ecclesiae tenens super totam ecclesiam principatum. Qui post se elegit et ordinavit secum in ecclesia ministraturos XII apostolos, Luc VI (...). Et demum sub apostolis ministraturos elegit et ordinavit LXXII discipulos, Luc X (...). Nec erant plures gradus essentiales in ecclesia ab exordio nec sunt aut debent esse adhuc plures quam tres, qui sunt in istorum successoribus.

Christi enim successor in universali non est nisi summus pontifex, quorum omnium primus erat Petrus, successores autem apostolorum non sunt nisi episcopi, successores vero discipulorum non sunt nisi curati ecclesiarum (...).

In solis istis tribus essentialis ecclesiasticus (ordo), ceterorum vero omnium statuum — sive sint canonici sive monachi sive quicumque aliorum omnium — accidentaliter ecclesiam respicit et accidentalis est in ecclesia et mutabilis et variabilis ad nutum pontificis[70].

(65) *Chartul. Univ. Paris*, n° 543 : t. II, p. 15.

(66) Texte édité par A. G. Little, *Miscellanea Ehrle*, t. III, p. 52.

(67) Henri de Gand, *Quodl. VII*, q. 22 (éd. Paris, 1518, fol. CCLXXIIIIr) ; *XII*, q. 29 (f. CCCCCXv). Pour Pierre d'Auvergne, voir son *Quodl. I*, q. 17, *infra*, p. 155.

(68) *Quodl. V*, q. 16 (*Phil. Belg.*, III, p. 73) ; comp. *Quodl. XI*, q. 7, en 1294 (t. V, p. 38).

(69) Noter ici la notion de « succession » dont nous avons déjà parlé à propos du texte, sans cesse cité, de la *Glose* (Bède). Il s'agit de garder, dans l'Église, la structure et le type originels. Comp. le texte du Ps.-Anaclet, *In novo test.*, lui aussi sans cesse repris. Ou encore le texte de Thomas de Bailly cité *infra*, n. 93a. Cette remarque est importante pour apprécier exactement le sens des textes où le pape est appelé « successeur » du Christ.

(70) Discours d'ouverture du concile parisien de 1289, dans K. Schleyer, *Anfänge...*,

Henri introduit le pape dans l'« ordo ecclesiasticus » essentiel, mais sans changer le schéma de la succession des évêques et des prêtres respectivement par rapport aux apôtres et aux disciples[71], car il fait du pape le « successeur » du Christ, c'est-à-dire celui qui, dans la condition historique de l'Église, fait qu'elle garde son type des origines, dans lequel il y avait un chef, douze apôtres et soixante-douze disciples. Il faudrait rechercher dans quelle conception du pouvoir papal ce schéma devait entraîner Henri. Pas, en tout cas, dans celle des curialistes, ni même dans celle des docteurs franciscains, ni même exactement celle de S. Thomas, encore qu'elle en soit probablement assez proche[72].

Les théologiens mendiants semblent bien avoir admis l'assimilation des curés aux soixante-douze disciples, à condition qu'elle ne signifiât pas une subordination des apôtres aux disciples, ni donc de la mission canonique donnée par les évêques à l'autorisation des curés[73]. On est un peu étonné qu'ils n'aient pas argumenté en disant qu'ils étaient, eux aussi, les successeurs des soixante-douze disciples ; du moins ne paraissent-ils l'avoir fait qu'assez tard. Cela leur eût été d'autant plus facile qu'un certain nombre d'« autorités » mettaient en avant, pour ces disciples, leur qualité d'apôtres ou de prédicateurs de l'Évangile...[74].

Ainsi l'idée d'une institution divine des curés dans les soixante-douze disciples était généralement admise au XIIIe siècle. Lors de son procès, en 1319, Jean de Pouilly pourra dire qu'elle a pour elle l'accord de

p. 145 et 147. Même idée d'ordre imitant immuablement celui de l'Église céleste, dans *Quodl. II*, q. 17 (en 1277) ; *Quodl. VII*, q. 24 (pouvoir des évêques et des prêtres, suite de celui des apôtres et des disciples, reçu immédiatement de Dieu).

(71) Cf. *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, 1518, f. CCCCCXv).

(72) Dans le texte cité *supra* (SCHLEYER, p. 145), Henri emprunte à la *Catena aurea* de S. Thomas sur S. Matthieu les deux textes qu'il cite concernant la primauté de Pierre : un de S. Cyrille (?) et un de S. Anselme. — Comme nombre de ses contemporains, Henri tient que les apôtres avaient reçu le même honneur et le même pouvoir que Pierre ; pourtant, Pierre pouvait restreindre leur pouvoir, et de même le pape le peut chez les évêques (*Quodl. IX*, q. 22). — L'idée du pape répondant, non à Pierre (l'un des Douze), mais au Christ, se trouvait chez Girald de Galles cité *supra*, n. 61, on la retrouve chez Alvaro Pelayo (cf. N. IUNG, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe s. ...* Paris, 1931, p. 113, n. 1).

(73) Pour S. Bonaventure et S. Thomas, cf. *supra*, n. 55, surtout *Contra impugn.* (pour la condition susdite, c. 4, p. 39). Comp. ALBERT LE GRAND, *In Ev. Marci*, 6, 7 (éd. BORGNET, XXI, 465) et implicitement *IV Sent.*, d. 24, a. 36 (XXX, 75-76). Voir encore CAJETAN, *In IIamIIae*, q. 184, a. 6, n. x.

(74) Voir déjà *supra*, n. 48. Et cf. ORIGÈNE, *In Exod.* hom. VII, 3 (« missi ad praedicandum verbum Dei ») ; S. HILAIRE, *Tract. myster.*, I, 37 (« septuaginta praedicatores evangelii ») ; S. JÉRÔME cité n. 49 ; *Glose Ordinaire in Exod.* XV, 27 (P. L., 113, 234, comp. 437 A) ; S. PIERRE DAMIEN, *Opusc.* XVIII (P. L., 145, 389 A et B).

A vrai dire, quelques Mendiants ont dû esquisser une réponse en ce sens, au moins lors du concile de Senlis de 1312, au témoignage de Jean de Pouilly (cf. *Hist. Littér. de la France*, t. XXXIV, p. 236), qui a admis cette explication après 1321, dans sa rétractation (p. 257, n. 1).

« doctores famosos et solemnes »[75]. Attaqué sur ce point par les Mendiants (Pierre de la Palu, Hervé Nédellec), qui commencent à s'appliquer à eux-mêmes l'idéal des disciples (cf. n. 74), il n'aura cependant pas à le rétracter, car ses juges ne le retinrent pas dans les chefs de condamnation.

2°) Institués et envoyés directement par Dieu, les évêques et les prêtres (auxquels on peut joindre les archidiacres) reçoivent directement du Christ leur juridiction de pasteurs, aussi bien que leur sacerdoce.

C'est là une position qu'on ne peut bien apprécier que si l'on connaît celle des décrétistes, et même des décrétalistes, sur l'origine de la juridiction. La doctrine courante parmi eux était que la juridiction ordinaire était, par définition, conférée avec la charge et suivait immédiatement l'élection[76]. Au fond, on appliquait à tous les « prélats » — *praelatio* et *iurisdictio* sont pratiquement équivalents[77] — ce que nous disons aujourd'hui pour le pape. Innocent IV écrivait, par exemple : « Universitas eligendo sibi rectorem tribuit jurisdictionem ordinariam »[78]. La différence avec le pape était que le supérieur devait apporter sa confirmation. Huguccio précisait : l'élu a le « jus administrationis » du fait de son élection, la confirmation lui donne l'« executio »[79]. On notera l'accord de cette doctrine avec le droit corporatif. C'est dans sa perspective, et en lui donnant un sens plein, qu'il faut lire des formules comme celle-ci, de Guillaume de Saint-Amour :

Missi non sunt nisi qui ab ecclesia recte eliguntur ; sicut nec a Deo vocantur, nisi qui recte eliguntur, Heb., 5, 4 : *Nec quisquam assumit sibi honorem, nisi qui vocatur a Deo, tanquam Aaron ;* glossa (interlin.) : « A Deo vocatur qui recte eligitur ». Ab ecclesia recte eliguntur « episcopi, qui apostolis successerunt, et parochiales presbyteri, qui discipulis LXXII successerunt et eorum loca tenent », dist. 21 can. *In novo testamento*[80].

(75) Cf. *Hist. Littér. de la France*, t. XXXIV, p. 250, n. 3. Comp. p. 251, n. 3, citation du *Quodl. V*, q. 13 de Jean de Pouilly. Celui-ci admettait cependant cette différence entre les apôtres et les disciples, que les premiers avaient été choisis directement par le Seigneur, les seconds par l'intermédiaire des apôtres (p. 242). Pour la reconnaissance de l'autorité du pape par Jean de P., cf. p. 252, n. 2.

(76) Voir les références dans P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*. Malines, 1927, p. 131. Pour Rufin, cf. *Summa*, D. LX, c. 1 (éd. Singer, p. 152) ; comp. *infra*, n. 114.

(77) Cette équivalence ressort, par exemple, de S. Thomas, *II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2 ; *IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2 sol. 3 rapproché de d. 18, q. 1, a. 1, q[a] 2, ad 1 ; d. 19, q. 1, a. 3, sol. 1 ; *Sum. theol.*, II[a]II[ae], q. 10, a. 10 ; comp. *Quodl. XII*, q. 15 ; S. Bonaventure, *IV Sent.*, d. 18, p. 2, a. 1, q. 2 et 3 ; Huguccio cité *infra*, n. 163.

(78) Cf. P. Gillet, *loc. cit.* Comp. Hostiensis, *Summa*, *De officio ordinarii*. Cologne, 1612, col. 289 (cité par Br. Tierney, *The Foundations*, p. 126). Pour Guillaume de Saint-Amour, *mitti* = *eligi*. Cf. *Collectiones*, d. 1 (*Opera*, p. 144), cf. *supra*, n. 34[a].

(79) *Summa*, ad D. LXIII, c. 10, ad v. « subscripta ratio » ; comp. ad D. LXXIX, c. 9. Voir, pour d'autres références, avec la distinction entre *administratio* et *dignitatis auctoritas*, dans Tierney, *op. cit.*, p. 126, n. 1 ; comp. p. 144.

(80) *De periculis*, c. 2 : éd. Bierbaum, p. 9.

Pour tous nos auteurs, l'institution directe de la charge par Dieu à travers une « élection » par l'*ecclesia*, entraîne la collation immédiate et directe de la juridiction par lui, tant pour les curés que pour les évêques. Ainsi, dans la première phase du conflit, pour Gérard d'Abbeville, qui utilise d'ailleurs les textes fameux de S. Jérôme pour nier qu'il y ait une différence entre l'épiscopat et le presbytérat[81]. Ainsi, dans la phase d'opposition épiscopale à la bulle de Martin IV (1282 et s.), pour Gervais du Mont Saint-Éloi, chanoine régulier opposé aux religieux (1286)[82] ; pour Henri de Gand, en ses Quodlibets IX (Pâques 1286) et XII (1289)[83] ; pour Godefroid de Fontaines, qui y revient à maintes reprises entre 1288 et 1296[84] ; pour Pierre d'Auvergne, chanoine de Paris, en 1296[85]... Dans la dernière question de son *Quodl. XII*, Henri de Gand réaffirme la thèse commune des Maîtres séculiers quant au pouvoir des évêques (et des curés) reçu directement du Christ ; il la relie à ce principe : « Qualiter ordo tunc erat Petri ad ceteros apostolos, talis est

(81) Pouvoir immédiat : *Exceptiones*..., n. 105 : éd. Bierbaum, p. 200-201. Prêtre = évêque : *Quodl. XIV*, q. 1, contenu dans les mss Vat. lat. 1015 et Paris, B. N. lat. 16405 et 16297 : cf. C. Molari, *Episcopato e sacerdozio nel « De perfectione » de S. Tommaso, in relazione a un Quodlibetale di Gerardo d'Abbeville*, dans *Euntes docete*, 11 (1958) p. 250-259. — S. Thomas répond à l'argument c. 20 (p. 246) et 23.

(82) *Quodl.*, q. 80 : Utrum auctoritas ligandi et solvendi derivetur in inferioribus praelatis a papa ita quod non habeant auctoritatem quam non habeant a papa ? (P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, p. 139) : texte publié *infra* d'après Paris, Bibl. Nat. Lat. 15350, f. 288^{ra-va}. Gervais fut peut-être le maître de Godefroid de Fontaines.

(83) *Quodl. IX*, q. 22 (éd. Paris, 1518, f. CCCLXXXVIII^{v}-CCCLXXXIX^{r} ; éd. Venise, 1613, t. II, f. 120^{v}-121^{r}) ; *XII*, q. 28 (f. CCCCVIII^{r}, lettre O : simple allusion aux apôtres = évêques et disciples = curés) ; q. 29 (f. CCCCX^{v}).

(84) *Quodl. V*, q. 16 (*Phil. Belg.*, t. III, p. 73 s.) : juridiction pastorale des curés : de droit divin. Ils sont « veri et ordinarii rectores, et sunt operarii in agro Domini cum episcopis et non ab episcopis, sed cum apostolis a Christo in principio ecclesiae constituti(...). Unde licet episcopi sunt superiores, et sacerdotes inferiores et episcoporum adiutores, tamen isti habent auctoritatem et potestatem ordinariam in hujusmodi regimine... ad eundem finem ad quem episcopi, scilicet ad salutem animarum... » ; *XI*, q. 7 (t. V, p. 38-39) : « Potestas principaliter ecclesiastica est a Christo per se ipsum instituente duo genera praelatorum quando instituit apostolos et septuaginta duos discipulos : Lucae X ; et in istis instituisse intelligitur omnes episcopos et sacerdotales parochiales, qui succedunt illis... » ; *XII*, q. 3 (t. V, p. 93) ; *XIII*, q. 5 (t. V, p. 224 et 233) et q. 7 (p. 233).

(85) *Quodl. I*, q. 17 : Utrum curati sacerdotes habeant iurisdictionem ordinariam (Glorieux, *op. cit.*, p. 259). Voir *infra*, p. 155 s. le texte entier. Pierre d'Auvergne devait répondre à une objection qu'on a soulevée à propos des « praelati minores », ou plus précisément des « sacerdotes curati qui ab episcopo praeficiuntur » : comment peut-on dire qu'ils aient une juridiction ordinaire s'ils ne sont pas élus ? Il répond qu'il y a d'autres cas de juridiction ordinaire non liée à une élection, et qu'il existe également d'autres moyens de la conférer *(princeps et consuetudo)*. Il nie enfin que le texte de la décrétale *De electione*, c. 1 s'applique au cas de nombreux curés. Il maintient que les « minores praelati » en question ont le pouvoir des clefs *a Domino* et le pouvoir ordinaire de prêcher ainsi que d'autres attributs de la juridiction ordinaire.

nunc papae ad episcopos », et il conclut : « Si aspiciamus ad ipsos ordines duos sacerdotum, non solus papa suam iurisdictionem sive potestatem habet immediate a Christo, sed etiam sacerdotes duorum ordinum »[86]. Quant à Jean de Pouilly, champion des Séculiers entre la bulle *Inter cunctos* de Benoit XI (1304) et sa propre condamnation en 1321, le premier des treize articles de l'accusation portée contre lui par les Mendiants à la fin de 1317, portait sur ce point, et se retrouve en tête des neuf articles d'octobre 1319, qui sont d'ailleurs tirés, non de l'accusation initiale, mais de ses propres réponses. Il est ainsi libellé : « Christus XII apostolis et discipulis LXXII quos immediate instituit potestatem immediate dedit, et potestas collata est eis et continuata est in episcopis qui succedunt apostolis et in curatis qui succedunt discipulis : et ideo isti habent a Christo immediate potestatem »[87].

Godefroid de Fontaines et Henri de Gand s'élèvent évidemment contre la comparaison que Thomas d'Aquin avait faite[88] du rapport entre le curé ou l'archidiacre avec leur évêque, au rapport existant entre un prévôt ou un bailli et le roi au nom et par l'autorité duquel ils rendaient la justice. Henri attribue même à S. Thomas une idée que celui-ci écarte pourtant expressément, celle qui étendrait la comparaison aux rapports existant entre les évêques et le pape[89]. La relation bailli-roi a sa vérité, dit Godefroid, mais elle vaut entre curés et évêques d'un côté, et le Christ, roi et prince, de l'autre[90]. Dans l'Église, les évêques ont vraiment une juridiction ordinaire, non déléguée ou volontaire.

On sait quel destin a connu l'idée de l'institution divine des curés. C'était une des thèses essentielles de Richer, qui se retrouve aussi dans

(86) Le *Quodl. XII*, q. 31 se trouve, dans l'éd. Paris, 1518, f. CCCCCXVIII^{r}-CCCCCXXIII^{r} ; dans l'éd. Venise, 1613, t. II, f. 283^{r}-289^{r}. Le texte cité est celui, complété d'après Paris, B. N. lat. 3120, par K. Schleyer, *op. cit.*, p. 81.

(87) Cf. J. Koch, *art. cité* (n. 27), p. 414 (et p. 394 pour le premier des 13 articles). Noter que cette accusation, qui ne figure pas dans la condamnation finale, porte sur l'idée d'une juridiction divine immédiate *des curés*, non sur celle des évêques.

(88) *Quodl. III*, q. 17, ad 5 ; *De perf. vitae spir.*, c. 23 (p. 256) ; comp. *Sum. theol.*, II^{a}II^{ae}, q. 184, a. 6, ad 3. Voir *S. Thomas et les archidiacres*, dans *Rev. thomiste*, 1957, p. 657-671, surtout p. 667 s.

(89) *Quodl. XII*, q. 29. — Mais voir aussi S. Thomas, *IV Sent.*, d. 20, a. 4, sol. 3 ; d. 24, q. 3, a. 2, q^{a} 3 sol. et ad 3 ; *De perf.*, c. 23. Godefroid et Henri avaient quelque excuse... S. Thomas aurait-il affermi sa pensée sur ce point dans le cours de l'année 1270 ?

(90) *Quodl. V*, q. 16, éd. citée, p. 73 : « Unde omnes sunt officiales vel vicarii vel ballivi vel hujusmodi respectu Christi principalis regis et principis, qui non sunt sic ad invicem comparandi ut isti sint aliorum, scilicet maiorum, quasi ballivi vel praepositi non vere ordinarii, sed quasi voluntarie delegati, sicut sunt aliqui sub rege in regimine temporali... ». La référence au *Christ* « principe primo ecclesiae » (comp. *infra*, n. 104) se trouve chez Pierre d'Auvergne, texte édité *infra*.

le jansénisme monté en graine du XVIIIe siècle et dans le courant fébronien[91].

Chez les Maîtres du XIIIe siècle et du début du XIVe, cette thèse jouait un rôle très déterminé : elle enlevait toute justification aux Religieux qui, s'appuyant sur les bulles *Nec insolitum* d'Alexandre IV et *Ad fructus uberes* de Martin IV, prétendaient pouvoir prêcher et confesser sans être autorisés ni requis par les évêques ni les curés, sur approbation de leurs propres supérieurs[92].

Les Religieux défendaient la légitimité du ministère dans le cadre d'une authentique mission reçue des supérieurs légitimes, sous la garantie et par le pouvoir du pape. S. Thomas d'Aquin, en particulier dans le *Contra impugnantes*, ne cesse de conditionner le ministère des Mendiants par la mission canonique reçue, non des curés, à qui il dénie la juridiction ordinaire et de droit divin, mais des évêques ou prélats ordinaires, et plus encore du Siège apostolique.

3°) Les Maîtres parisiens ne niaient certes pas la primauté du pape : celui-ci est la tête et le guide ou *rector* de ce corps qui est l'Église. On peut penser que, dans ses *Collectiones* de 1266, destinées à être envoyées

(91) Est-ce l'idée des prêtres successeurs des 72 disciples qui a inspiré la fondation, au début du XVIIIe s., dans le diocèse de Casale Monferrato, de quatre congrégations de 72 prêtres (on a publié le règlement de celle de Rossignano : 1712) ? On trouve le rattachement des curés aux 72 disciples et l'idée de leur droit divin chez Richer, *De ecclesiastica et politica potestate*, 1611, p. 22 ; Van Espen, *Tract. de recursu ad Principem*, c. II, n. 10 ; *Supplem in Corpus Iuris can.*, tit. III, c. 1, n. 5 ; Febronius, *De statu Ecclesiae*, t. IV, p. 29 ; Riegger, *Inst. Iurisprudentiae eccl.*, p. IV, 1774, p. 331 ; Eybel, *Introd. in Ius eccles. Cath.*, t. III, 1777, p. 256 ; Pehem ; Maurus Schenkt ; J. A. Sauter, *Fundam. Iuris eccles.*, p. 1, ed. 2a, 1810, p. 61 et 64 (égalité absolue des prêtres et des évêques, les prêtres successeurs *des apôtres*) : référ. données par Ad. Rösch, dans *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 83 (1903), p. 455, n. 3. Voir aussi *Dict. Apologét.*, *art. Gallicanisme*, t. II, col. 226-227 ; E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du Clergé*. Paris, 1929 ; V. Carrière, *Introd. aux études d'Hist. ecclés. locale*, t. III (Paris, 1936), p. 592 s., 598. — La thèse richériste était enseignée par Bailly, manuel classique à la fin du XVIIIe s., et soutenue encore par le canoniste allemand J. Ant. Sauter, en 1810 : voir notre étude dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle* (*Unam Sanctam*, 33). Paris, 1960, p. 94, n. 55. Par contre, M. Boyer, dans son cours sur l'Église donné à Saint-Sulpice en 1809-1810, rejette ces positions : cf. J. Audinet, *ibid.*, p. 126.

(92) Voir par exemple l'art. 24 des *Responsiones* de Guillaume de Saint-Amour, avec l'explication par laquelle il pense apaiser ses juges romains. Voici l'accusation : « Item dixit in sermone *Qui amat periculum* quod qui praedicant et non sunt episcopi, qui sunt successores apostolorum, vel sacerdotes et curati, qui sunt successores septuaginta duorum discipulorum, vel nisi vocentur a presbyteris curatis, sunt pseudo-apostoli, non facientes (ne faut-il pas lire : non faciens ?) mentionem de commissione episcoporum vel papae vel legatorum ejus ».

Respondeo : « Dixi quod illi qui non sunt episcopi aut curati, vel missi ab eis, si se ingerant praedicationi, pseudo sunt. Rom. 10, 15 (...). Et ibidem expresse adjeci quod, loquendo de missis ab episcopis, maxime intelliguntur missi a domino papa, qui est summus epicoporum. » (éd. Faral, p. 348-349).

au pape et à le convaincre de la force de ses positions, Guillaume de Saint-Amour ait plutôt majoré l'expression spontanée de sa pensée : le pape est « tanquam generalis vicarius Jesu Christi, totius Orbis rector et corrector » (Prol. : *Opera*, p. 123), « Summus episcoporum et ordinarius singulorum » (dist. 1 : p. 146), « Summum Pontificem, apostolicum successorem et Christi vicarium ac generalem ministrum » (p. 148), « (hierarchiam ecclesiasticam) cuius ipse principalis rector ac summus hierarcha existit » (p. 170), « Hierarcha summus » (p. 187, 188). Mais le même Guillaume ne cesse, après la mention du pape, d'ajouter celle de « ses frères et coévêques ». Le pape n'est pas seul ; l'Église a une structure divinement instituée, qui comporte des évêques et des curés. De façon générale, les Maîtres parlent du pape autrement que nous verrons les Mendiants le faire, souvent avec une assez sensible réticence[92a]. On peut se demander si la primauté appartient, pour eux, à la définition dogmatique de l'Église. Selon Godefroid de Fontaines, s'y soustraire ne constitue pas une « error in fide », mais une erreur morale, un péché de désobéissance[93]. Le pouvoir du pape est un pouvoir canonique, qui se rattache, comme tel, à l'institution du Christ, lequel a voulu que son Église fût ainsi harmonisée dans l'unité. Ce qui vient de Dieu est ordonné. Le pouvoir supérieur du pape doit s'exercer dans le respect des structures et des instances ordinaires de l'ordre ecclésiastique ; il ne peut changer les *statuta patrum*, les règles fixées par les conciles généraux. Le faire serait subvertir l'ordre ecclésiastique voulu par Dieu.

La position de Gervais du Mont Saint-Éloi, dans la Question quodlibétique éditée *infra*, est bien représentative. Il distingue ce que Pierre, et donc également le pape, a reçu pour l'Église et qui existe dans celle-ci sans qu'il en soit à proprement parler la source, et ce qu'il a reçu seul comme son pouvoir propre : il s'agit alors d'un pouvoir de déterminer ce qui n'a pas été fixé par le Christ, d'interpréter ses paroles, de dirimer les questions « in foro contentioso ». Mais le pape ne peut changer ce que le Christ a fixé ; il ne peut suspendre des pouvoirs que le Christ a disposés selon un ordre stable et, par exemple, suspendre le pouvoir des évêques, sinon de façon limitée et transitoire, par exemple par mode de sanction pénale.

Thomas de Bailly, en 1304, s'exprime en termes un peu différents, mais dans le même sens. Après avoir cité les autorités classiques concer-

(92a) L'expression « caput et rector » est de GODEFROID DE FONTAINES (*Quodl. XIII*, q. 5 : *Phil. Belg.*, t. V, p. 223), mais ailleurs, il dit « quasi caput »... (*Quodl. XIII*, q. 7 : cf. *infra*, n. 110).

(93) *Quodl. VIII*, q. 18 : Utrum Graecorum error de Spiritu Sancto sit peior inobedientia eorum vel e converso ? (*Phil. Belges*, IV, p. 269). THOMAS D'AQUIN disait, par contre : « Similis error est dicentium Christi Vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium, Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christis... » (*Contra errores Graecorum*, éd. P. GLORIEUX, c. 64 ; Lethielleux, *Opusc.*, III, p. 322. Comp. *Quodl. VII*, p. 18, ad. 5).

nant le droit divin de l'*ordo ecclesiasticus* (le *Dictum* de Gratien ante D. XXI ; le can. *In novo testamento*, D. XXI c. 1, enfin le texte de Bède sur *Lc*, 10), il dit :

Et ita patet quod sicut potestatem quam nunc habet papa dedit Christus Petro in quantum fuit summus et princeps apostolorum et omnibus successoribus eius in ipso, et consimiliter potestatem quam nunc habent alii episcopi dedit Christus ipsi Petro in quantum fuit unus de numero apostolorum et aliis apostolis et in persona ipsorum omnibus successoribus eorum, scilicet episcopis ; consimiliter etiam potestatem quam nunc habent parochiales curati vel decani vel abbates seu alii huiusmodi curam animarum habentes dedit Christus LXXII discipulis et in persona eorum successoribus suis, scilicet praedictis : ita tamen quod papa est super omnes summus princeps et etiam summus praelatus et caput Ecclesiae. Quod oportuit vel conveniens fuit ad communem unitatem Ecclesiae servandam et ad scismatum et divisionum exclusionem. Non quidem sic summus est (quod) proprie det aliis praelatis potestatem super Ecclesiam sicut nec Petrus eam dedit aliis Apostolis vel discipulis, sed hanc habent a Christo a quo illam accipiunt virtualiter in sacramento ordinis, supposita eorum canonica electione, confirmatione vel institutione ; sed sic summus est quod habet potestatem restringendi, ampliandi usum et executionem potestatis aliorum et coadjutores eis deputandi... et etiam eximendi subditos quantum ad actus curae a suis curatis et hoc in casibus in quibus ius naturale vel divinum dictat eos esse eximendos et eo modo quo dictat ius naturale vel divinum ; sed nullus aliorum episcoporum potest restringere vel mutare potestatem domini papae, etiam quantum ad executionem et usum, sed solus Deus hoc potest.

Haec autem patent per Hieronymum qui dicit I libro *Contra Iovinianum* (n. 26 : P. L., 23, 247) : « Super Petrum dicitur fundata Ecclesia ; licet id ipsum super omnes alios fiat qui etiam claves regni coelorum accipiunt et super eos Ecclesiae firmitudo solidatur, tamen Petrus inter XII unus eligitur, ut capite constituto scismatis tollatur occasio ». Idem etiam habetur D. XXI c. *In novo testamento* ubi dicit Glossa (éd. de Gratien, *Decr.* Rome, 1582, col. 123) quod « Petrus fuit maior aliis administratione, alii tamen ei pares quantum ad ordinem et rationem consecrationis ». Idem etiam patet per Bernardum, III ad Eugenium, ubi dicit sic (c. 4, n. 17 : P. L., 182, 768) : « Erras si, ut summum... » (...). Sed utrum dominus papa pro libito suae voluntatis possit praelatos maiores et minores universaliter excludere ab officiis curae suae, quae habent circa subditos proprios exercere, et subditos eximere ne ad praelatos proprios teneantur recurrere vel refugere quoad actus curae in quibus sunt ei subiecti ? Constat quod potest potentia facti, pro quanto non potest ad superiorem appellari ; sed utrum potentia iuris hoc possit, nihil de hoc determino, sed vide quid ad hoc dicit Bernardus, III ad Eugenium (n. 14 et 15 : col. 766 s.)...[93a].

Les Maîtres ne cessent d'exprimer de telles idées. Ils peuvent les appuyer d'« autorités » très fortes, canoniques en particulier[94]. Les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae* de Guillaume de Saint-Amour

(93a) *Quodl. IV*, q. 14 : éd. F. M. Delorme, *op. cit.*, p. 92-93.

(94) On peut en lire des séries représentatives, pour les débats des années 1254 et suiv., par exemple, dans S. Thomas, *Contra impugn.*, c. 4 (ce sont les arguments de Guill. de S.-A.), ou, pour les débats de 1282 suiv., dans le Mémoire des prélats français de 1289 publié par K. Schleyer, *Anfänge*, p. 157.

sont un recueil d'autorités scripturaires, patristiques et canoniques, qui, dans l'esprit de l'auteur, fondaient irréfragablement ses thèses en tradition. On éclairerait certainement l'histoire de cette querelle d'un jour nouveau si l'on étudiait systématiquement l'usage fait, d'un côté et de l'autre, des textes canoniques et des grands commentaires où ils se trouvaient interprétés. Nous n'avons pas fait ce travail et n'avons ici d'autre prétention que d'indiquer un échantillonnage des arguments d'autorité invoqués par les Séculiers : d'abord les textes pseudo-isidoriens d'Anaclet et de Damase limitant strictement les *ordines* à deux[95]. Puis les textes visant à protéger l'autorité des évêques dans leur diocèse : textes d'Urbain II (cf. *supra*, n. 30), du Pseudo-Lucius[96], de S. Grégoire[97], de S. Bernard mettant le pape Eugène III en garde contre les abus des appels et des exemptions[98]... Les textes favorables à l'autorité des curés, chacun dans la paroisse dont il avait la charge, et jouissant des moyens de s'acquitter de celle-ci[99]. Il y avait encore le principe général, si souvent

(95) Voir *supra*, n. 53. De telles « autorités » servaient à prouver bien des choses. C'est ainsi que Gérard d'Abbeville argue du texte d'Anaclet pour dire : les possessions communes n'ont été interdites ni aux uns ni aux autres... (*Quodl. V*, q. 6 : éd. Teetaert, ét. cité n. 19 : p. 148).

(96) Sur l'institution par S. Pierre de primats, d'archevêques et de simples évêques, chacun dans un territoire délimité avec précision : C. 1 et 2 D. LXXX (Friedberg, 279-80) : cf. *infra*, n. 160.

(97) « Si sua unicuique episcopo iurisdictio non servatur, quid aliud agitur, nisi ut per nos, per quos ecclesiasticus ordo custodiri debuit, confundatur ? » : dans Gratien, C. 39 C. XI q. 1 (Friedberg, 638), cité par exemple par Henri de Gand, sermon au concile de 1289 (Schleyer, *Anfänge*, p. 149). On citait aussi souvent les textes où S. Grégoire refusait le titre d'« epicopus universalis » : *Reg.* V, 44 ; VII, 30 ; VIII, 29 (*M. G. H.*, *Epp.*, I, p. 338 s. ; p. 478 ; II, p. 20 s.).

(98) *De Consideratione*, lib. III : « Nunc autem subtrahuntur abbates episcopis, episcopi archiepiscopis... Sic factitando probatis vos habere plenitudinem potestatis, sed justitiae forte non ita. Facitis hoc quia potestis : sed utrum et debeatis, quaestio est. Honorum ac dignitatum gradus et ordines quibusque suos servare positi estis, non invidere, ut quidam vestrorum ait : Cui honorem honorem,... (Rm, 13, 7) » (c. 4, n. 14 : P. L., 182, 766-767) ; « Tunc denique tibi licitum censeas suis ecclesias mutilare membris, confundere ordinem, perturbare terminos quos posuerunt patres tui... Erras si, ut summam, ita et solam institutam a Deo vestram apostolicam potestatem existimas... Monstrum facis, si manui submovens, digitum facis pendere de capite... » (c. 4, n. 17, col. 768). Le mot *erras* se refère sans doute à Urbain II cité n. 30. S. Bernard est cité par les prélats français dans leur mémoire de 1289 (K. Schleyer, *op. cit.*, p. 190), par Henri de Gand dans ses *Quodl. II*, q. 17 ; *VII*, q. 24 (éd. Paris, 1518, f. CCLXXXIII[v]) ; *XII*, q. 31 ; dans son discours au concile parisien de 1289 (Schleyer, p. 140 ; 82 n. 13) ; par Thomas de Bailly (cf. *supra*, n. 93[a]).

(99) Ce texte de Denys à Sévère : « *Ecclesias* singulas singulis presbiteris... et unicuique ius proprium habere statuimus ita videlicet ut nullus alterius parochiae terminos aut ius invadat, sed unusquisque terminis suis sit contentus... » dans Gratien, C. 1 C. XIII, q. 1 (Friedberg, col. 717). Le canon 21 du concile de Latran, *Omnis utriusque sexus* promulguant l'obligation de la confession annuelle *proprio sacerdoti* (Mansi, XXII, 1007 E sq. ; dans les Décrétales, C. 12, X, V, 38 : Friedberg, II, 887) a joué un rôle dès le début, mais surtout à partir de 1282 : cf. *infra*, n. 127.

invoqué, interdisant de porter la faux dans la moisson du voisin (cf. *supra*, n. 38), ou celui, tout proche, et lui aussi consacré par l'Écriture, commandant de ne pas empiéter au delà des limites assignées[100]. Il y avait enfin, sur la question depuis longtemps discutée et irritante, du ministère des moines, un certain nombre d'« autorités » négatives ou restrictives (cf. *infra* n. 127 et p. 123 s.). C'était au nom d'une tradition aussi assurée que Guillaume de Saint-Amour disait, en 1256 : il est invraisemblable que le pape change la hiérarchie très sainte instituée par Dieu[101]. C'était, pour lui, canoniquement et théologiquement impensable.

Le Franciscain Thomas d'York ayant fondé la position des Religieux sur une sorte de métaphysique monarchico-hiérarchique inspirée de Denys, Gérard d'Abbeville lui répondait avec vigueur et netteté : faire ainsi du pape *la* source dont émanerait tout pouvoir pour les membres hiérarchiques du corps ecclésiastique, de telle façon qu'il pourrait limiter leurs prérogatives, leur soustraire des sujets, communiquer des facultés à des inférieurs sans passer par les instances ordinaires, serait énerver le « status totius ecclesiae » pourtant institué par le Christ lui-même ; ce serait fonder sur le texte de *Matthieu*, 16, une pure monarchie, en contradiction avec l'interprétation de ce texte donnée par de nombreux Pères[102]. Le pape n'a pas ce pouvoir, qui serait un pouvoir « in destructionem, non in aedificationem »[103]. La *potestas ecclesiae* vient aux prélats inférieurs du Christ lui-même, Chef de toute l'Église. D'ailleurs, si elle était censée venir du pape, elle cesserait d'exister à la mort de celui-ci, comme la vie cesse de circuler dans un corps quand sa tête lui est enlevée[104].

(100) Cf. *Ex.*, 19, 12 ; *Deut.*, 19, 14 ; *Prov.*, 22, 28 ; 23, 10.

(101) *De periculis*, c. 2 : éd. Bierbaum, p. 13. Comp. *Collectiones*, d. 1 : « non est verisimile »... (*Opera*, p. 148), « non est credendum... » (p. 270) ; cf. *supra*, n. 34[a].

(102) *Exceptiones*, n. 105 : éd. Bierbaum, p. 200-202. Comp. Pierre d'Auvergne, *Quodl. I*, q. 17, publié *infra :* citation de Raban Maur.

(103) N. 106, p. 203.

(104) N. 105, p. 203 : « Non ergo, ut videtur, tota potestas ecclesie in inferioribus prelatis descendit a summo pontifice, sed potius a Christo Domino, capite totius ecclesie, quia, si uerum esset, ipso summo pontifice defuncto nec alio substituto, ut uidetur, hec potestas ecclesie in prelatis inferioribus uacillaret et pro tempore illo periret, sicut et sensus abcisso capite deficiunt in ceteris membris. » Pour l'insistance sur le Christ, cf. *supra*, n. 90. La question du statut du pouvoir ecclésiastique entre la mort d'un pape et son successeur avait été déjà posée par les Décrétistes : Huguccio, Jean le Teutonique, la Glose *Ecce vicit Leo*, d'autres encore, qui répondaient en attribuant aux cardinaux le rôle de la tête manquante : cf. Br. Tierney, *Foundations...*, p. 73 s., 105 (Hostiensis). Agostino Trionfo, curialiste et même théocrate, répondra à la question en disant que le pouvoir pontifical se trouve alors dans le collège des cardinaux quant à sa racine proche, et dans la totalité des fidèles quant à sa racine éloignée : *De potestate Collegii mortuo Papa* (éd. N. Mulder. Nimègue, 1925) ; *De potestate ecclesiastica* (v. 1320-1324), dans Goldast, *Monarchia S. Imp. Rom.*, t. II, p. 1360.

Henri de Gand connaît et admet la distinction faite par S. Thomas (cf. *supra*, n. 30) entre droit divin — sur lequel le pape n'a aucun pouvoir, car son pouvoir concerne l'*Ecclesia jam constituta* ; en ce sens au moins, il existe *dans* l'Église, et non *sur* l'Église —, et droit positif, qu'il a le pouvoir de changer[105]. Tout comme Godefroid de Fontaines, il applique à la question la distinction qui plaît aux esprits de l'époque, entre ce qu'il est possible de faire *de potentia absoluta* et ce qu'il est possible de faire *de potentia ordinata*. Godefroid dit : le pape pourrait destituer des évêques, il pourrait priver une communauté de son droit d'élection, mais ce sont des choses qui ne doivent se faire que sous l'empire d'une nécessité exceptionnelle[106]. De même, dit Henri, le pape pourrait, absolument parlant, abroger le décret (porté par le concile général de Latran) qui soumet les fidèles à leur curé pour la confession pascale[107], mais il doit aussi respecter les droits des instances intermédiaires et il y est engagé ; agir autrement serait, non seulement mettre la confusion dans l'ordre de l'Église, mais faire de son corps un monstre qui aurait, par exemple, les pieds à la place des yeux[108].

Même point de vue, sous une forme plus raide, chez Jean de Pouilly, du moins d'après ses accusateurs[109].

(105) Henri de Gand, *Quodl. V*, q. 36 ; *VII*, q. 24 (éd. Paris, 1518, f. CCXII^r-CCXIII^v et CCLXXIX^r s.), avec insistance sur ce que le pape ne peut ou ne doit pas changer. Cf. aussi G. de Lagarde, *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines*, dans *L'Organisation corporative au Moyen Age et à la fin de l'Ancien Régime*. Louvain, 1943, p. 55-134 (p. 121 et 128).

(106) *Quodl. X*, q. 17 (*Phil. Belges*, t. IV, p. 392) ; *XII*, q. 3 : Utrum praelatis superior possit auferre a suis subditis illud quod competit eis de iure ? (t. V, p. 94) : après avoir cité *2 Cor.*, 10,8 et 13,10 (pouvoir « ad aedificationem, non ad destructionem »), G. cite *Rom*, 13,1, « Non est potestas nisi a Deo, quae autem a Deo sunt, ordinata sunt ; ideo praelati a Deo ordinatam potestatem debent sic ordinate conservare quod unus per alium non impediatur, sed potius adiuvetur. Habens ergo potestatem superiorem quantum ad id quod inferiori de iure communi competit nihil habet regulariter immutare ; nec debet ab illo aliquid de his quae sibi de iure competunt auferre, nisi in casu cum forte talis casus evenerit... (ainsi le pape peut enlever *ad tempus* leur droit d'élection à des chanoines qui ne parviendraient pas à s'accorder ou qui éliraient de mauvais sujets)... ».

(107) *Quodl. VII*, q. 24 (éd. Paris, 1518, f. CCLXXXV^v) ; de Lagarde, *ét. citée*, p. 128.

(108) Discours au concile de 1289 (Schleyer, p. 149) ; *Quodl. X*, q. 1 à 4 ; *VII*, q. 24 (éd. Paris, f. CCLXXVII^v suiv.), avec toute une discussion sur le problème de conscience pastorale posé par le canon *Omnis utriusque sexus* et la bulle de Martin IV *Ad fructus uberes*.

(109) Deuxième des treize articles de 1317 (J. Koch, art. cité *supra* (n. 27), p. 394-395) : « Secundo dixit quod sicut in angelica ierarchia ordo inferior in Deum reducitur mediante ordine superiori nec aliter reduci potest de potentia ordinata, sic parrochiani qui sunt infimi, per sacramentum penitentie ad Deum reduci non possunt immediate nisi per ipsos curatos ; et quod essentialis ordo et obligatio iuris divini et naturalis est inter curatum et subditum per quam mutuo obligantur, nec potest universalis Ecclesia istum essentialem ordinem iure divino et naturali institutum rationabiliter immutare ».

Sur la fin du XIII[e] siècle et au début du XIV[e], nombreux étaient d'ailleurs, surtout en France, les évêques ou les hommes d'Église qui voulaient tempérer le pouvoir pontifical et en faire une *potestas politica* au sens précis que ces mots ont dans la philosophie politique aristotélicienne, où ils s'opposent à *potestas despotica*. Le type de ces hommes d'Église est Guillaume Durand. C'est là son « gallicanisme ». Ce sera encore un article essentiel de celui, beaucoup plus explicite, de Bossuet. Il ne fallait pas attribuer au pape une *plenitudo potestatis* entendue de telle manière qu'il soit seul le sujet, c'est-à-dire le dépositaire, du pouvoir pastoral remis par le Christ à son Église : ce qui serait le cas si les évêques tenaient de lui un pouvoir révocable ou limitable à sa volonté...

Il vaudrait la peine d'étudier l'idée qu'un Godefroid de Fontaines se fait du pouvoir papal. Ce pouvoir n'est pas la source de tous les pouvoirs dans l'Église, *fons et origo*, comme le pensent les théologiens et les canonistes de la réforme grégorienne. Le pape est vu beaucoup plus comme l'évêque suprême ou le premier des évêques. Il n'a pas un pouvoir qualitativement différent de celui des autres évêques, mais seulement un pouvoir extensivement plus considérable, en raison de la charge qu'il a de garder l'unité et la concorde dans l'Église[110]. On

(110) *Quodl. XII*, q. 3 : « Licet episcopi habeant potestatem suam et iurisdictionem immediate a Deo, prout dicitur in Dist. XXI c. *In novo Testamento* (c. 3 : FRIEDBERG, col. 69), ceteri apostoli quibus succedunt episcopi cum beato Petro pari consortio honorem et potestatem acceperunt, tamen propter unitatem et concordiam in Ecclesia servandam, illam intelliguntur habere in ordine ad potestatem papae, sic quod modo supra dicto in casibus et ex causis potest Dominus Papa iurisdictionem eorum restringere vel suspendere. Unde in eodem capitulo *In novo Testamento* dicitur quod ceteri apostoli beatum Petrum principem eorum esse voluerunt. » (*Phil. Belges*, t. V, p. 95).

Quodl. XII, q. 7 : « Secundum illos enim qui dicerent, sed non bene, ut puto, quod potestas ecclesiastica a Christo immediate descendit in solum Petrum, et de ipso in suos successores, scilicet summos pontifices, et ipse quasi solus sit praelatus et pastor ordinarius, per Petrum autem transfusa est ulterius in alios apostolos et in eorum successores, id est in episcopos, ut sic quasi habeant potestatem eis a papa delegatam vel commissam, videretur quod episcopus in nullo casu habeat potestatem aliquid exercendi vel in aliquo casu dispensandi nisi in illo expresse sit ei concessum (...). Sed melius videtur esse dicendum quod omnes apostoli suam potestatem et auctoritatem a Christo immediate susceperunt et in ipsis apostolis omnes episcopi et papa, qui est supremus et aliquo modo quasi universalis, licet sit specialiter episcopus romanus in Petro, et alii episcopi in aliis apostolis. Unde episcopi non sunt praelati sub papa ab ipso ut a vicario Christi instituti et delegati ; sed sunt ordinarii a Christo ut a principali domino immediate instituti, prout dicitur Dist. 2[a] : « In novo testamento Petrus ligandi solvendique potestatem accepit. Ceteri vero apostoli cum eodem (non dicitur ab eodem) pari consortio honorem et potestatem acceperunt. » Et in collatione huiusmodi non posuit Christus aliquam restrictionem respectu apostolorum aliorum a Petro, nec ampliationem in Petro.

Sed tamen secundum modum loquendi satis apparet quod Petrum volebat esse superiorem et principaliorem et quasi caput Ecclesiae propter unitatem Ecclesiae

croirait entendre déjà Bossuet... Sur la fin du XIIIe siècle, tous les théologiens, tant s'en faut, ne reconnaissaient pas au pape la place qui lui sera reconnue par la suite dans la conception dogmatique de l'Église. On se trouve à un moment de transition[111].

4°) L'époque des glossateurs de Gratien et des premiers décrétalistes qui ont si fortement marqué les idées touchant l'ordre ecclésiastique, est très largement dominée par des représentations corporatives. C'est un fait aujourd'hui bien reconnu qu'ils ont appliqué à l'Église des schémas de droit corporatif[112]. Nous employons intentionnellement des expressions assez imprécises, parce que les notions en cause ont une certaine indétermination. Elles représentent cependant quelque chose de spécifique.

L'idéologie corporative n'est pas antihiérarchique, mais, selon elle, la vie de l'Église n'est pas déterminée d'en haut seulement : c'est la vie d'un corps dans lequel les membres sont actifs. Plusieurs forment un tout, dans lequel existent des fonctions et où les droits du corps sont exercés par le chef, son représentant, sans cesser d'être radicalement droits du corps. Et, bien sûr, l'Église ne peut pas être seulement vue ainsi : une notion toute associative d'« Église » n'a été tenue que par certains protestants à l'époque de l'individualisme triomphant. Toute ecclésiologie catholique est hiérarchique, donc pas purement corporative[113]. Mais, dans une idéologie corporative, les chefs ou prélats ne sont pas vus seulement sous l'angle hiérarchique : ils le sont également sous un angle de représentation-personnification du corps, c'est-à-dire de l'ensemble des membres.

Considérées ainsi, les autorités apparaissent comme homogènes dans tout le corps de l'Église ; simplement, il y a des collèges purement locaux, puis, au dessus d'eux, des collèges plus larges, bien que partiels

conservandam. Unde in praedicto capitulo dicitur quod Petrus primus, id est tanquam principalior inter alios et maior dignitate et auctoritate huiusmodi potestatem suscepit.

Et hoc est sic intelligendum quod, licet quantum ad primariam collationem potestatis factam apostolis et in hoc episcopis, quicquid poterat unus potuit alius, et quicquid potest papa potest quilibet episcopus simpliciter et absolute. Hoc tamen est sic restringendum quod potestas episcopi solum se extendit ad contentas in sua dioecesi, sed potestas papae ad omnes generaliter » (t. V, p. 233).

(111) Cela ressort, d'un côté, des études de Br. Tierney, déjà citées, sur les Décrétistes et les Décrétalistes ; d'un autre côté de l'interprétation ecclésiale donnée encore souvent aux textes pétriniens, par un Thomas d'Aquin par exemple. Pour l'exégèse de *Mat.*, 16, 18 s., cf. F. GILLMANN, *Zur scholastischen Auslegung von Mt 16. 18*, dans *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 104 (1924) p. 41-53. Mais nous ne connaissons pas d'étude d'ensemble satisfaisante de la question. Voir aussi *infra*, n. 162.

(112) Cf. déjà P. GILLET, *op. cit.* (n. 76), p. 51-60 et 68 s., mais surtout B. TIERNEY, ét. citées *supra*, n. 11 et *A Conciliar Theory of the Thirteenth Cent.*, dans *The Catholic Hist. Rev.*, 36 (1951) p. 415-440.

(113) Cf. P. GILLET, *op. cit.*, p. 41-44.

encore ; enfin, le collège absolument universel ou général de l'Église entière. Il est frappant et, pour nous, très important, de voir des décrétistes assimiler le pouvoir du pape à celui des autres évêques, n'en différant que par son étendue géographique plus grande, par sa *generalitas* ou compétence universelle[114]. Un peu plus tard, Hostiensis, contemporain des premiers Maîtres que nous avons étudiés († 1271), ira jusqu'à appliquer à l'Église — à toute Église, et spécialement à l'Église Romaine — le droit corporatif qui régit le rapport d'un évêque avec son Chapitre[115].

Hostiensis n'a guère été suivi sur ce point au XIIIe siècle : sa postérité viendra un peu plus tard. Mais la conception de l'Église comme un ensemble de communautés locales sous la conduite de leur curé, groupées en diocèses présidés par un évêque, et formant finalement l'Église totale dont le pape est le chef, est une idée fréquente et foncière chez nos Maîtres parisiens. Thomas d'Aquin l'avait rencontrée et récusée chez Guillaume de Saint-Amour[116] et chez Gérard d'Abbeville[117]. Il estimait qu'il y avait entre le rapport du curé de paroisse à son évêque et celui de l'évêque à son archevêque, toute la différence existant entre un fait de structure hiérarchique essentielle et un simple fait de la vie et du doit ecclésiastique. Pour S. Thomas, pour les Docteurs franciscains, il existait, de droit divin, une structure de dépendance hiérarchique en vertu de laquelle tous les simples prêtres, qu'ils soient curés aussi bien que religieux, devaient recevoir leurs pouvoirs des évêques. Du pape, nous parlerons un peu plus loin.

Henri de Gand écrit, dans un Quodlibet de Noël 1282 :

Tous ceux qui possèdent la puissance ordinaire dans l'ordre ecclésiastique sont réputés constituer une personne unique et un prêtre unique, et chacun d'eux est revêtu immédiatement de sa charge (*immediatus curatus*), le pape pour le monde tout entier, l'évêque pour tout son diocèse, le prêtre de paroisse pour sa paroisse[118].

(114) Voir dans B. TIERNEY (*The Conciliar Theory*, p. 146) les textes de la *Glossa Palatina*, d'Huguccio, du Ms de Caius College.

(115) Voir TIERNEY, *A Conciliar Theory...; The Foundations...*, p. 46, 135.

(116) *Contra impugn.* (1256), c. 4 (p. 55), Ad aliud quod dicitur... Voir Guillaume, *Collectiones*, p. 150, cité *supra* n. 34 a.

(117) *De perf. vitae spir.* (1269-70), cc. 23 et 24 (p. 256, 258) répondant à c. 21 (p. 247), où la position de Gérard est ainsi résumée : « sicut patriarcha praesidet in suo patriarchatu et episcopus in suo episcopatu, ita et archidiaconi in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia... ».

(118) « Omnes habentes jurisdictionem ordinariam per ordinem secundum sub et supra una persona reputantur et unus sacerdos, et quilibet illorum est immediatus curatus : papa omnium totius mundi, episcopus omnium suae dioecesis et sacerdos parochialis omnium de sua parochia... ». *Quodl. VII*, q. 24, traduit par G. DE LAGARDE (*ét. citée*, p. 126) qui renvoie aussi à *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, f. CCCCCX^r et ^{v}) ; *XI*, qq. 27-28 (f. CCCCLXXVII^r-CCCCLXXXII^v) ; *IX*, q. 22 (f. CCCLXXXVIII^v-CCCLXXXIX^r). Voici un texte du *Quodl. XII*, q. 29 : « Nec differt status eorum (les

Le pouvoir pastoral est homogène et même essentiellement égal d'un bout à l'autre ; les différences tiennent à l'étendue du champ de responsabilité. Godefroid de Fontaines, de son côté, écrit :

Les recteurs de paroisse sont, dans le *regimen animarum* qui leur est confié, comme les évêques sont recteurs de leur diocèse, et comme le pape l'est de son diocèse propre et de l'Église universelle[119].

Serait-ce outrepasser la pensée des Maîtres parisiens, serait-ce la formuler en un vocabulaire trop éloigné du leur, que de dire que, pour eux, l'Église semble être surtout une communion d'Églises particulières ? Le principe ecclésiologique est pour eux l'autorité pastorale d'un prêtre sur un territoire donné[120]. Chaque groupe organique a son pasteur *propre*. La notion de *proprius sacerdos* joue un très grand rôle dans la querelle sur le ministère des Religieux après 1281. Le décret du concile de Latran *Omnis utriusque sexus* était le bastion inexpugnable des Séculiers. Mais leur pensée allait au delà d'une utilisation tactique. Ils avaient un idéal très positif du pasteur d'âmes responsable de ses fidèles, les connaissant, les admonestant, les conduisant dans la vie chrétienne. Ils *croyaient* au principe du *proprius sacerdos* et de son *jus proprium* comme à un principe d'ordre et d'unité traduisant la volonté même de Dieu. Cet idéal s'exprime bien, par exemple, chez Guillaume de Saint-Amour (cité *supra*, n. 34a) ou dans ces considérations de l'archevêque de Bourges, Simon de Beaulieu, en 1281 :

Ut enim scismatum semina tollerentur et perfectius status ecclesiae regeretur, determinati fuerunt non solum singuli episcopi singulis episcopatibus, ad quos cura et provisio totius dioecesis pertineret, immo et singulis plebibus, singulis parochiis determinati et appropriati sunt singuli sacerdotes, pro cura plebis habenda et pro paenitentia danda et pro administrandis aliis ecclesiae sacramentis... ita quod unusquisque jus suum proprium determinatum haberet neque alterius parochiae terminos aut ius invaderet (suit une citation du canon *Ecclesias : supra*, n. 99)[121].

curés) a statu praesulum nisi sicut gradus inferior, cui commissa est administratio particularis et circa minora, et gradus superior, cui commissa est administratio universalis omnino vel universalior et circa majora. In ceteris enim, sicut dominus papa est rector universalis ecclesiae et quilibet praesul suae diocesis, sic sacerdos curatus est rector suae parochiae, ut sit in his tribus idem status perfectionis differens solum penes gradus. » (éd. Paris, f. CCCCCXv, lettre V ; éd. Venise, 1613, t. II, f. 275ra).

(119) *Quodl. V*, q. 16 (*Phil. Belges*, III, p. 73). Voir aussi *supra*, n. 110, le texte du *Quodl. XIII*, q. 7.

(120) Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl. XII*, q. 5 (t. V, p. 223) : « L'Église (universelle) est une parce qu'elle a une seule tête, comme l'Église de Paris est une d'une unité particulière, parce qu'elle constitue un corps mystique, c'est-à-dire une congrégation de personnes individuelles entre lesquelles s'établit une subordination à un membre principal tenant lieu de tête... » (cit. et trad. G. de Lagarde, *ét. citée*, p. 129).

(121) Dans Schleyer, *Anfänge*, p. 78 s. — Les prélats et les religieux n'entendaient pas de la même façon la notion de « proprius sacerdos ». Pour les premiers (et pour Innocent IV dans la bulle *Etsi animarum*), c'était le recteur de communauté qui avait juridiction ordinaire et présidait cette communauté : tout autre était « alienus ». Les religieux l'entendaient au sens de : canoniquement envoyé, ayant juridiction

Ces hommes d'Église consciencieux ne pensent pas d'abord l'Église comme une société unique d'individus soumis à un pouvoir suprême, mais comme un ensemble de réalités religieuses et humaines concrètes, organiquement structurées et formant un tout structuré selon des entités locales, provinciales, nationales, universelles. Il ne nous paraît pas douteux que les Gallicans, voire les Anglicans et les Jansénistes hollandais du XVIIIe siècle, se fussent sentis à l'aise dans ce cadre ecclésiologique. Voire même, sauf peut-être les Anglicans, dans la conception de la primauté papale qui y correspond.

Gérard d'Abbeville et Thomas de Bailly (*supra*, n. 93a) voient la raison du *principatus* de Pierre et de ses successeurs « super omnes alios propter ecclesiae unitatem servandam ». Pierre était un *primus inter pares*. Et, avec une grande cohérence dans la pensée, Gérard se met à citer un certain nombre de témoins de ce qu'on peut appeler l'interprétation africaine des textes pétriniens : S. Cyprien, (S. Athanase), S. Jérôme, S. Augustin, Raban Maur (que cite aussi Pierre d'Auvergne : cf. *infra*, p. 156). Les clefs ont été remises *à l'Église*, et chaque pasteur les reçoit pour la sphère où il est pasteur...[122]. Godefroid de Fontaines, qui reconnaît au pape le titre de *caput et rector* de l'Église universelle, dit, en parlant des biens de l'Église, qu'on ne peut en attribuer la propriété à une personne individuelle séparée de l'ensemble de la communauté : « Tota Ecclesia in communi hoc jus et dominium habet », le pape est son procureur, comme en droit corporatif[123]. Au surplus avons-nous déjà lu quelques uns de ses énoncés les plus significatifs sur la place du pape dans l'Église. Guillaume de Saint-Amour appelait le pape « summus epicoporum » (cf. *supra*, n. 92) : on traduirait volontiers « le premier des évêques ».

Une fois de plus, si l'on ne craignait d'employer un vocabulaire plus récent, on serait tenté de dire que, pour nos Maîtres, le pape a bien un pouvoir *dans* l'Église, non un pouvoir *sur* l'Église. Le pouvoir *sur* l'Église serait *constituant* ; le pouvoir *dans* l'Église peut être celui d'un

déléguée aussi bien qu'ordinaire. Ainsi Jean de Paris, question *Et fuit quidam magister* de 1304 (Baronius-Theiner, XXIV, p. 155, n. 25). Voir Kirsch cité *infra*, n. 127 et F. M. Delorme, introd. à son édition de Richard de Mediavilla, *De Privil. Martini IV*, p. XIV; *infra*, n. 224.

(122) *Exceptiones*, n. 105 ; éd. BIERBAUM, p. 200-203. Avec citation de CYPRIEN, *De unitate*, c. 4 (C.S.E.L., III, 212-13), S. ATHANASE, *Ep. ad Liberium papam* (P. L., 8, 1403), S. JÉRÔME, *C. Jovinian.*, 26 (P. L., 23, 247), S. AUGUSTIN, *In Ev. Joan.* tr. L, 12 (P. L., 35, 1762), RABAN, *In Mat.*, c. 16 (P. L., 107, 992).

(123) *Quodl. XIII*, q. 5 (*Phil. Belges*, V, p. 223) : G. DE LAGARDE, *ét. citée*, p. 129. Godefroid dit (*Quodl. XII*, q. 19 : t. V, p. 147) : « Licet Papa tanquam Christi vicarius et pater ac praelatus quodam modo generalis sit omnium bonorum Ecclesiae ad utilitatem rei publicae dispensator, et ratione sui gradus et officii habeat aliquo modo ius et dominium in omnibus bonis ecclesiasticis... » Gérard d'Abbeville a une position semblable sur les biens d'Église, qui sont communs et ont pour propriétaire le Christ, puis, sous lui, le pape : cf. BIERBAUM, *op. cit.*, p. 347-48.

principatus, mais s'exerçant dans un ordre *constitué*. Aussi *doit*-il respecter l'ordre ainsi posé. Il en est l'exécutif plus que le législateur. Il ne peut l'enfreindre et agir directement dans des domaines auxquels d'autres sont immédiatement préposés, qu'en cas de crise, en vertu d'une loi de suppléance qu'on admettait, au moyen âge, non seulement à l'intérieur de l'Église, mais dans les relations entre le domaine sacerdotal et le domaine royal, le pape pouvant, en cas de nécessité, suppléer l'empereur défaillant et, dans certaines limites tout au moins, l'empereur pouvant suppléer le pape défaillant (réforme de l'Église, convocation d'un concile...)[124].

Normalement, le pape agit selon les canons ou les déterminations dogmatiques portées. S'il faut en créer de nouveaux, quel sera le processus ? Étant donné que, dans les perspectives corporatives, la tête n'absorbe pas tout et n'est pas purement constituante, mais que le corps, l'*ecclesia*, garde radicalement un pouvoir, l'instance normale est alors le concile qui réunit, sous son chef, des représentants de tout le corps que la cause en question intéresse[125]. Godefroid de Fontaines écrit, par exemple : « La détermination et la définition de tout ce qui concerne une communauté quelconque revient à la communauté tout entière, ou à la personne publique et commune qui préside à la communauté... »[126]. C'est de bonne idéologie corporative.

***

La venue des Ordres mendiants posait d'une façon nouvelle et plus aiguë que jamais la question, séculairement irritante, du ministère des moines[127]. De façon nouvelle et plus aiguë parce que les nouveaux venus

(124) Sur cet aspect du droit public de la Chrétienté, voir Fr. Baethgen, *Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchg. z. Theorie u. Praxis der potestas indirecta in temporalibus*, dans *Zeitsch. d. Savignyst. z. Rechtsgesch.*, 41. Kan. Abt., 10 (1920) p. 168-268 ; A. M. Stickler, *Imperator Vicarius Papae. Die Lehren der französischdeutschen Dekretistenschule des 12. u. beginnenden 13. Jahrh. über die Beziehungen zwischen Papst u. Kaiser*, dans *Mitteilg. d. Inst. f. Oesterr. Geschichtsforschg.*, 62 (1954) p. 165-212. — Aux xive et xve siècles, la question sera abordée dans la catégorie d'« épikie ».

Jean de Pouilly distingue entre la *plenitudo potestatis* du pape, et son pouvoir ordinaire ; il ne peut user de sa *plen. pot.* que dans des cas de nécessité, non pour le gouvernement ordinaire de l'Église : cf. J. G. Sikes, *art. cité* (n. 27), p. 237, n. 5.

(125) Position assez commune chez les canonistes, chaque fois qu'il s'agit d'une question intéressant la foi ou le *status generalis Ecclesiae:* cf. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, p. 194 s. Cf. aussi notre article *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, dans *Revue histor. du Droit*, 1958, p. 210-259.

(126) *Quodl. I*, q. 17 (*Phil. Belges*, t. II, p. 40).

(127) Nombreuses études : Pour la période ancienne, H. R. Bittermann, *The Beginning of the Struggle between the Regular and the Secular Clergy*, dans *Medieval and Historiographical Essays in Hon. of J. W. Thompson*. Chicago, 1958, p. 19-26 ; I. Auf der Maur, *Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*. Fribourg, 1959 ; R. Rudman, *Mönchtum u. kirchlicher Dienst*

n'étaient même plus vraiment des moines, mais des apôtres, et que les privilèges octroyés aux nouveaux Ordres par les lettres pontificales avaient, au regard de la structure pastorale traditionnelle, quelque chose de véritablement révolutionnaire. La *vita apostolica,* en son double sens d'apostolat pur, selon l'acception moderne du mot, et de pauvreté personnelle, se heurtait au statut territorial et matériellement assuré de la *cura animarum.*

Mais, au delà de la crise ainsi ouverte, un autre problème encore se posait, celui de situer la réalité nouvelle que représentaient les Ordres mendiants dans le cadre d'une ecclésiologie concrète dominée par le point de vue pastoral. Penser une réalité nouvelle est une tâche difficile pour qui ne dispose que de catégories reçues... Déjà quand étaient apparus l'Ordre cistercien, puis celui des Chanoines réguliers de Prémontré, bien des esprits avaient été déroutés. Comment pouvait-il exister des « religions » nouvelles, une pluralité d'Ordres religieux ? Le problème a donné lieu à toute une littérature sur la fin du XIe et au début du XIIe siècle[128]. Mais les Cisterciens étaient stables, ils étaient même éminemment liés au lieu, et les Prémontrés s'étaient dans une certaine

in den Schriften Gregors d. Gr. St. Ottilien, 1956. Ensemble de la question : E. Feyaerts, *De evolutie van het predikatierecht der Religieuzen*, dans *Studia Catholica*, 25 (1950) p. 177-190, 225-239 ; Ph. Hofmeister, *Mönchtum u. Seelsorge bis zum 13. Jahrh.*, dans *Studien u. Mitteilg. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens*, 65 (1953-54) p. 209-273. La question au XIIe s. : U. Berlière, *L'exercice du ministère paroissial par les moines du XIIe au XVIIIe s.*, dans *Rev. Bénéd.*, 39 (1927) p. 340-364 ; G. Schreiber, *Religiöse Verbände in mittelalterl. Wertung*, dans *Histor. Jahrbuch*, 62-69 (1949) p. 309-18 ; Ch. Dereine, art. *Chanoines* dans *Dict. Hist. Géogr. eccl.*, XII (1953) col. 391-97 ; *Le problème de la* cura animarum *chez Gratien*, dans *Studia Gratiana*, t. II. Bologne, 1954, p. 305-318 ; J. Leclercq, *Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des Cisterciens*, dans *Rev. Bénéd.*, 67 (1957) p. 77-94 ; R. Foreville et J. Leclercq, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe s.*, dans *Studia Anselmiana*, 41 (*Anal. Monast.*, 4e ser.). Rome, 1957, p. 8-118 ; F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe s.* Paris, 1947, surtout p. 133-156. Pour les Mendiants jusqu'au concile de Vienne : Jean Launoi, *Explicata Ecclesiae traditio circa canonem : 'Omnis utriusque sexus'*, dans *Opera*, I, p. 244 s. ; K. Eubel, *Zu den Streitigkeiten bezüglich des* ius parochiale *im Mittelalter*, dans *Röm. Quartalsch.*, 9 (1895) p. 395 s. ; Seppelt, *ét. citée* (n. 19), 1908, p. 75 ss. ; Kirsch, *Der* Sacerdos proprius *in abendländischen Kirche der vor dem fabre 1215*, dans *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 84 (1904) p. 527-37 ; B. Mathis, *Die Privilegien des Franziskanerordens zum Konzil v. Vienne (1311).* Paberborn, 1928 ; R. V. Shuhler, *Privilegesof Regulars to Absolve and Dispense.* Washington, 1943 ; et les études citées *supra*, nn. 19-29.

(128) Voir, outre Schreiber et Petit cités n. précéd., J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung.* Munich, 1935, p. 25 s. ; sur le problème tel que l'a senti Anselme de Havelberg, voir les articles de G. Schreiber et de K. Fina dans *Analecta Praemonstr.*, 18 (1942), p. 5 s., et 32 s. (1956 s.) ; W. Berges, *Anselm v. H. in der Geistesgesch. des 12. Jahrh.*, dans *Jahrbuch f. Gesch. Mittel-u. Ostdeutschlands*, 5 (1956) p. 39-57. Et cf. M. D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle.* Paris, 1957, p. 227, 234 s.

mesure intégrés au système paroissial. Les uns et les autres avaient respecté les structures existantes.

Avec les Mendiants, c'était tout autre chose. Non seulement ils étaient nouveaux, c'était des intrus !, mais ils troublaient l'ordre instauré depuis les origines[129]. Ils ne le troublaient pas seulement dans sa structure, fidèle au type évangélique des Apôtres et des Disciples ; ils le troublaient dans sa stabilité liée aux réalités territoriales de la paroisse et du diocèse[130]. Or les Mendiants n'existaient ni ne travaillaient apostoliquement selon un principe d'attachement au lieu. Ils se réclamaient d'un principe de pouvoir pastoral supraterritorial. Et c'étaient des « gyrovagues »[131]. Ils allaient de lieu en lieu, tantôt ici et tantôt là. Ils n'avaient ni un champ ni une moisson propres. Mieux : ils avaient un statut d'existence matérielle, la mendicité, qui, non seulement était contraire aux principes de travail néotestamentaires et traditionnels, mais relevait, de soi, d'une attitude a-sociale. On invoquait l'exemple de S. Alexis[132], mais l'exemple illustrait bien l'objection... Mendier était un geste de pèlerin ou de pénitent, d'homme qui « extra terram suam sine expensis mendicando peregrinatur »[133]...

(129) Déjà lors du conflit *scolaire:* lettre de l'Université de Paris aux prélats et aux étudiants, 4 février 1254 (*Chartular. Univ. Paris.*, t. I, p. 253) ; Guillaume de Saint-Amour, *De Periculis*, c. 2, « Nec debent novi apostoli constitui » (éd. Bierbaum, p. 12) et cf. *Collationes*, d. 1 (p. 145) cité *supra* n. 34 a. Puis dans la phase épiscopale du conflit : conférence de déc. 1286 (cf. *supra*, n. 36) ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. V*, q. 16 (*Phil. Belges*, t. V, p. 73) : « *Ab institutione* ecclesiae *primitivae* fuerunt isti duo gradus... Propter quod status eorum non est factitius sive adventitius, nec ab homine puro inventus et *de novo in ecclesia inductus* sicut status plurimorum religiosorum... » ; Henri de Gand, Discours au concile de 1289 : « Nec erant plures gradus essentiales in ecclesia *ab exordio...* » (Schleyer, *Anfänge*, p. 145, l. 13-14).

D'autre part, devant le *fait* incontestablement béni de S. Dominique et de S. François, les Maîtres aimaient souligner que ces fondateurs s'étaient insérés dans une *tradition:* ainsi Nicolas de Lisieux dans sa *Responsio ad q. fr. Johannis de pescant* (cité par Bierbaum, p. 366, n. 14). Le moyen âge est plein de ces affirmations alternées de nouveauté et de non-nouveauté des mêmes faits.

(130) Ce point a été bien mis en relief par Al. Dempf, p. 337 s. et par J. Ratzinger, p. 102-703 : *op. cit. supra*, n. 1 et 3. Les Maîtres revendiquent le caractère apostolique et traditionnel, non purement historico-canonique, du principe des *plebes* et du territoire : cf. Gérard d'Abbeville, *Exceptiones*, n. 107 (éd. Bierbaum, p. 204).

(131) Accusation relevée par S. Thomas, *Contra impugn.*, c. 10 (p. 135). Elle est développée tout au long d'une dist. des *Collectiones* de Guillaume de Saint-Amour.

(132) Ainsi S. Thomas, *ibid.*, c. 7 (p. 108-109) ; Thomas d'York, *Manus quae contra Omnipotentem*, c. 3 (éd. Bierbaum, p. 59) ; c. 9 (p. 116) ; Jean Peckham, *Tract. pauperis*, c. 7 (éd. Little, p. 23). Allusion chez Guillaume de Saint-Amour, *Collectiones*, dist. 2 (*Opera*, p. 264). Voir la réponse de Gérard d'Abbeville, *Exceptiones*, n. 30 (p. 181).

(133) S. Thomas (*C. Impugn*, p. 109), invoquant en faveur du régime de mendicité le fait qu'on donnait parfois cela en pénitence. Les Franciscains, demandant à « s'installer » à Chartres, disaient : « tamquam hospites et peregrini ibi morantes »... (cité par Schleyer, *Anfänge*, p. 18, n. 1). Cependant, cet idéal, précisait Bonaventure à

Ce n'est ni abaisser le débat, ni attribuer aux Maîtres un esprit sordidement intéressé, que de souligner la grande importance prise, dans la discussion, en particulier chez Godefroid de Fontaines, par la question des moyens de subsistance matérielle. Après tout, le droit ecclésiastique n'avait cessé d'insister sur la nécessité, avant de procéder à une ordination, de s'assurer que le candidat avait un moyen régulier d'existence[134]. Les Maîtres voyaient chaque portion territoriale du troupeau subvenir de façon stable et assurée aux besoins de ses pasteurs[135]. C'est ce qui explique la place donnée, jusque dans les définitions de la paroisse, aux dîmes et aux offrandes des fidèles, témoin cette formule de Gilbert de Lemerich (v. 1110-1139) : « Parochiam appello populum primitias, oblationes et decimas persolventem »[136]. Henri de Gand proposait même qu'on étendît ce principe à l'Église romaine, de façon à éviter l'arbitraire des taxations faites sans régularité[137]. Les Maîtres séculiers sentaient que le régime économique est, dans chaque institution, consonant à son esprit et à son statut spirituel. Celui de la mendicité allait de pair avec un statut de travail pastoral étranger et même, selon eux, contraire aux structures hiérarchiques divinement instituées et traditionnellement reconnues. Un statut, aussi, universel, correspondant à la charge du pape, non à celle des évêques.

Et dans quelles catégories penser l'existence des Ordres nouveaux, puisqu'ils ne se réduisaient pas au monachisme que les Maîtres, eux, ramenaient, avec le laïcat, à l'ordre des *perficiendi* ? Ici commence un nouveau chapitre du conflit, dont nous ne dirons, très brièvement, que ce qui intéresse la notion même d'Église.

un Maître parisien attiré par l'Ordre (Roger Bacon), dans une lettre de 1254, ne devait pas empêcher d'être lié à des maisons stables (n. 10 : éd. Quaracchi, VIII, p. 334 et éd. F. M. Delorme dans *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, 1 (1951) p. 215).

(134) Cf. V. Fuchs, *Der Ordinationstitel v. seiner Entstehung bis auf Innozenz III...* Bonn, 1930.

(135) Voir Guillaume de Saint-Amour, *Collectiones*, d. 1 (*Opera*, p. 152). Conformément au principe de la collation de la juridiction, Godefroid de Fontaines voit la puissance ordinaire « inséparablement annexée à un office, à un bénéfice, à un grade quelconque de l'ordre ecclésiastique » (*Quodl. XI*, q. 7 : t. V, p. 38) ; « Item cum decimae, modo quo de iure sunt debitae ipsis sacerdotibus parochialibus de iure communi debeantur, et non nisi quia iure suo etiam ordinario eis competit spiritualia et ea quae ad salutem populi pertinent ministrare, constat quod iurisdictionem ordinariam habent » (p. 40). La question des dîmes était très importante, elle relevait du droit public et presque de la théologie de l'Église. Guillaume de Saint-Amour dit qu'elles ne sont pas de purs préceptes cérémoniels (sermon *De Pharisaeo et Publicano* : *Opera*, p. 15). Fondées dans l'Écriture (A. T.), les dîmes rentraient dans la structure du pouvoir ordinaire du pastorat comme pouvoir lié à un lieu ou à un peuple déterminé, et conféré par la simple désignation (« élection ») du bénéficiaire.

(136) *De statu ecclesiae* : P. L., 159, 1001 D.

(137) Il ne faisait que reprendre un projet qu'on peut suivre tout au long du XIIIe s. mais qui ne rencontra guère de succès : cf. notre art. cité *supra* (n. 125), p. 218.

Les Maîtres concevaient l'ordre de l'Église de la manière suivante. Tantôt ils distinguaient trois genres d'hommes ou trois manières de vivre dans l'Église — celle des laïcs mariés, celle des religieux, celle des prélats[138] —, tantôt ils s'en tenaient à la classe des prélats et distinguaient, en elle, deux degrés, à l'exclusion d'un troisième : le degré des évêques et le degré des curés ou des archidiacres, ainsi que nous avons vu. Pour parler de ces deux degrés, ils employaient indifféremment les expressions *ordines*, *status* et *gradus*. Sans multiplier indéfiniment les références, relevons quelques exemples caractéristiques :

Guillaume de Saint-Amour : « Nec plures sunt in ecclesia *gradus* ad regendam ecclesiam constituti » ; « Cum igitur in ecclesiastica hierarchia... non sint nisi duo *ordines...* » (*De Peric.*, c. 2 : éd. Bierbaum, p. 9 et 12). Dans les *Collectiones cathol. et canon. Scripturae*, sans cesse *status* est pris au sens de « genre de vie » : cf. *Opera*, éd. Constance, 1632, p. 184, « idonei quoad statum » ; p. 187, « de ordine perficiendorum ad ordinem perfectivorum, id est de statu Monachorum ad statum vel officium praelatorum dispensative assumere » ; et cf. n. 138.

Gérard d'Abbeville : « Apostolis... quorum *statum* tenent episcopi... discipulis... quorum statum tenent sacerdotes » ; « Duo sacerdotum *ordines* » (*Exceptiones*, n. 105 et 108 : éd. Bierbaum, p. 201 et 203).

Le *Quodl. V*, q. 16 de Godefroid de Fontaine (1288) est une critique des positions de S. Thomas, dont il récuse les termes mêmes et dont il utilise en son sens la doctrine touchant la plus grande perfection de l'action découlant de la contemplation : c'est la situation qui répond au genre de vie et au degré des *rectores*. Godefroid identifie *status* et manière de vivre : « tres status vel tres ordines, vel tria genera, vel tres modi viventium in ecclesia » (t. III, p. 72, où *vel* est conjonctif) ; « Duo *gradus* in ecclesia ad regimen animarum ab ipso Christo instituti. Propter quod *status* eorum non est... ab homine puro inventus... sed magis est status... cum *ordine* episcoporum ab ipso Christo institutus (dans lequel rentrent aussi les curés) » (p. 73).

Henri de Gand : il existe « tres *status* personarum (ou prelatorum) ... Nec erant plus *gradus* essentiales... » (sermon de 1289 · Schleyer, *Anfänge*, p. 145) ; dans *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, f. cccccix[v], lettre P ; éd. Venise, II, f. 274[ra]), les « duo *ordines* in *statu* rectorum » sont appelés « duo primi *status* ».

S. Thomas d'Aquin a conçu tout autrement la situation ecclésiologique des Religieux. Tandis que les Maîtres ne voyaient de qualification eccl-

(138) Godefroid de Fontaines, *Quodl. V*, a. 16 (t. III, p. 72) : « tria *genera* vel tres *modi viventium* in ecclesia, quorum supremus est *status* rectorum... « Noter l'équivalence des termes soulignés. Comp., en termes de *status*, Henri de Gand, *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, 1518, f. CCCCCX[r] ; éd. Venise, 1613, t. II, f. 274[ra]). La documentation sur le thème des *tria genera christianorum* rattachés, déjà par les Pères, d'une part, au texte de *Mat.*, 24, 40-41 *(in agro, in lecto, in mola)*, d'autre part aux trois personnages de Noë, Daniel et Job (cf. déjà *Ezech.*, 14, 14), est immense. Diverses monographies partielles : G. Folliet, *Les trois catégories de chrétiens...*, dans *Augustinus Magister*. Paris, 1954, p. 631-644 ; id., dans *L'Année théolog. augustin.*, 14 (1954) p. 81-96 ; F. Chatillon, *Tria genera hominum. Noe, Daniel et Job*, dans *Rev. du Moyen Age latin*, 10 (1954), p. 169-176. — Guillaume de Saint-Amour, *Collectiones cath. et can Scr.*, dist. 1 (*Opera*, p. 182) reprend le thème de « tres status salvandorum » au sens de « tria genera » : *in agro, in mola, in lecto...*

siologique que par le sacerdoce pastoral et ramenaient tout à l'excellence de l'*ordo* (*status*, *gradus*) des *rectores*, c'est-à-dire des prêtres ayant charge d'âmes, S. Thomas distingue trois principes différents pour diversifier les membres de l'Église[139] : 1°) l'*officium*, qui se définit par l'acte qu'on est appelé à exercer, et par lequel se caractérisent les ordines ecclesiastici[140] ; 2°) le *status*, qui intéresse la condition à la fois intérieure et externe de la personne, étant tout ensemble personnellement tenu et socialement sanctionné ; 3°) le *gradus*, qui tient à la position hiérarchique de supériorité ou de subordination. La différence selon le *gradus* peut se trouver à l'intérieur de chaque *officium* ou de chaque *status*[141] : elle n'est donc pas formelle et S. Thomas n'y insiste pas. Par contre, il tient beaucoup à bien distinguer *status* et *gradus*, et il reproche à Gérard d'Abbeville d'avoir ignoré cette distinction[142]. Il s'attache, au contraire, à définir le *status* (*perfectionis*) avec une constance et une force qui nous font soupçonner que cette notion est une pièce essentielle de sa représentation de l'Église et de sa propre condition de religieux. Tout le nerf de sa position en face des Séculiers tient dans sa notion très précise de *status*. Il prend cette notion, sans minimiser ses exigences spirituelles, au plan du caractère public (sens de « solemnis ») d'un état de vie *fixé* définitivement et sanctionné par l'institution ecclésiastique (juridicité). C'est l'idée qui en a prévalu et qu'a reprise en particulier Pie XII.

Les Maîtres séculiers, au contraire, pensant à des activités exercées dans l'Église, ont une notion beaucoup moins formelle et plus descriptive du *status*, qu'ils identifient au *genus vivendi* ou à l'*ordo* occupé dans l'Église. Un Henri de Gand, un Godefroid de Fontaines, cependant, ont bien senti la force logique de la position thomiste. Le second arrive à distinguer deux conceptions du *status* : la commune, descriptive, qui s'attache à la réalité concrète des activités personnellement et réellement vécues, et celle de S. Thomas, *stricto sensu*, qui définit *status* par la double note de solennité ou caractère public et de juridicité[143]. Pourtant,

(139) Cf. *De perf.*, c. 23 ; IIª IIªᵉ, q. 183, a. 1, ad 3 ; a. 2, ad 2 ; a. 3 sol. ; a. 8.

(140) IIª IIªᵉ, q. 183, a. 3, ad 3 ; q. 184, prol. ; comp. Iª, q. 108, a. 2 ; *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3. S. Thomas en reste à la notion très large d'*officium*, antérieure à toute précision canonique (pour de telles précisions, cf. D. Ed. HEINTSCHEL, *The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office...* Washington, 1956).

(141) IIª IIªᵉ, q. 183, a. 3 ; a. 4, ad 3.

(142) En concluant *status* à partir d'« autorités » qui parlaient *gradus : De perf.*, c. 23, début (p. 250-51). Comp. CAJETAN (*In IIªᵐ IIªᵉ*, q. 184, a. 6, n. 1) notant qu'entre S. Thomas et les Séculiers (pour lui, Henri de Gand, *Quodl. XII*, q. 28 et 29), il y a équivoque, car ils ne mettent pas la même chose sous *status*. Il faut reconnaître que le vocabulaire courant prenait l'un pour l'autre *status*, *ordo*, *gradus* et *officium* : cf. W. SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters...* Paderborn, 1934, p. 42.

(143) *Quodl. V*, q. 16 (t. III, p. 78), et il ajoute : « Sed esto quod ita esset, quod non essent in statu sed in ordine quodam, qui ne meretur dici status, tamen modus vitae,

il voit là surtout une querelle de mots, peu importante, et Henri de Gand fait de même[144].

Thomas d'Aquin et Bonaventure distinguent bien entre *actes* de perfection et *état* de perfection[145]. L'acte est une valeur toute personnelle, il dépend d'un chacun répondant à la grâce de Dieu. L'état est constitué par un fait de nature sociale et publique : l'engagement ferme, et même sans retour, à tendre à la perfection de la charité, contracté avec une certaine publicité ou solennité[146].

S. Thomas voyait l'Église s'organiser, non seulement par la différence entre pasteurs et fidèles, puis, dans le pastorat, selon les *gradus* des *ordines* et de la prélature, mais aussi par la diversité des tâches (*officia*), comme, par exemple, celle de juger ou de prêcher et d'enseigner, et enfin par la différence entre vie séculière et vie religieuse ou état de perfection (à l'intérieur de laquelle il y avait de nouveau des *gradus* hiérarchiques et des *officia*). Selon lui, cette triple diversité d'états de vie, de tâches, puis de degrés hiérarchiques, concourrait à la perfection de l'Église, au plein accomplissement de ses devoirs, à sa beauté enfin[147].

Les trois valeurs d'office, d'état et de grade hiérarchique sont réunies dans l'évêque : c'est lui, ce ne sont ni les curés ni les archidiacres — ni les religieux — qui, par état, est *perfectus et perficiens*[148]. Pour S. Thomas, il n'y a rien au dessus de l'évêque : celui-ci est vraiment le successeur des Apôtres, et pas seulement de façon juridique, mais en qualité d'existence et d'activités chrétiennes. Comme nous allons le voir bientôt, l'intervention de S. Thomas dans la querelle a représenté une défense et illustration, non seulement de l'état religieux, mais de la position ecclésiologique *de l'épiscopat*.

quem requirit ordo ipsorum (les *rectores* ou *praelati*, évêques et curés), requirit opera perfectiora » (p. 79).

(144) Godefroid, *loc. cit.*, p. 78 (« De nominibus non est multum curandum vel disputandum, sed de rebus... »), p. 79 (« quia altercatio de nomine status... est inutilis... ») ; Henri, *Quodl. XII*, q. 29 (éd. Paris, f. CCCCCX^{r}, lettres QR ; éd. Venise, II, f. 274rb).

(145) *De perf.*, c. 20 et 23 (p. 242,254) ; *Quodl I*, q. 14, ad 2 ; *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 4 ; S. Bonaventure, *De perf. evangel.*, q. 4, a. 2, ad 11 (Quar., t. V, p. 187 s.) ; *Apol. pauper.*, 3, 11 (VIII, p. 347).

(146) *Solemnis* signifie « public », en connotant l'intervention de l'autorité ecclésiastique : cf. L. Misserey, *Contribution à l'histoire du vœu solennel*, dans *Mélanges thomistes*. Kain, 1923, p. 141-151.

(147) Cf. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 183, a. 1 et surtout 2 ; 184, a. 4 ; comp. *IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1. Richard de Mediavilla parle de l'Église comme « unum corpus Christi mysticum ex diversis statibus et membris constitutum » (*IV Sent.*, d. 24, a. 5, q. 3, resp. : éd. Venise, 1509, f. 126vb ; Brescia, 1591, t. IV, p. 376-77. Vers 1294).

(148) Ce point a été développé par S. Thomas contre Gérard d'Abbeville, *archidiacre* de Ponthieu, dans le chap. (21) ajouté en janvier 1270 au *De perf.*, et dans *Quodl. III*, q. 17, premier ad 1 et sol. (avril 1270), puis dans *Sum. theol.*, II^{a}II^{ae}, q. 183, a. 3, ad 2. Sur l'épiscopat comme état de perfection cf. *ibid.*, q. 184, a. 5 et 6 ; *De perf.*, c. 16 s. Voir aussi R. Hirschenauer, *op. cit.* (n. 22) p. 108 s.

Signalons ici, en passant, la solution assez particulière donnée à la question de savoir quelle était la place des nouveaux Ordres religieux, par le *De perfectione statuum* dont l'attribution à Jean Duns Scot est à la fois contestable et possible[148a]. Par la place qu'il donne au pape autant qu'à la vie religieuse pauvre, ce traité serait bien franciscain et il relèverait aussi bien de ce que nous devons exposer dans la section suivante.

L'auteur justifie une dualité radicale de la mission et de la pastoration, d'une activité de conversion, d'une part, d'une prélature d'autre part, dans le cadre, cher au moyen âge, d'une grande vue de l'économie salutaire à partir de Dieu le Père. Envoyé par celui-ci chercher les brebis perdues, le Fils incarné est dans l'état parfait comportant, non seulement la *doctrina*, mais la vie parfaite et le pouvoir de faire des miracles ; il est « dominus et pastor » (n. 71, p. 545). Il a fait participer à cet état les douze apôtres, parmi lesquels Pierre est posé « tanquam Christi perfectus et universalis vicarius et quantum ad hoc quod Christus totius mundi erat dominus et respectu conversorum fidelium ecclesiasticus praelatus, pastor et episcopus. Cui succedit in potentia et dignitate Papa, Christi vicarius. Aliis autem apostolis succedunt episcopi alii, non in quantum erant apostoli ad conversionem populorum missi, sed in quantum super populum fidelem erant praelati ecclesiatici, pastores et episcopi » (n. 92, p. 558). Ainsi, après le Christ, le pape est situé au sommet, en un point où s'allient, dans un état parfait, domination du monde et pastorat universel des fidèles. Mais, après lui, les fonctions ou les tâches se divisent : il y a ceux qui succèdent aux apôtres (et aux disciples) comme prélats des fidèles convertis : évêques et curés (il est probable que les 72 disciples étaient évêques : n. 92, p. 558) ; il y a ceux qui ont l'office de la mission et de la prédication, sans laquelle il n'y a pas de foi, donc pas de fidèles à régir. Faute du don de faire des miracles, ils sont adaptés à cette fonction de conversion par leur vie spirituelle renoncée et dure. Ce sont les Religieux (cf. n°s 33, 45, 93).

Le *status* des Religieux est plus parfait que celui des prélats, car ceux-ci nourrissent les fidèles, les Religieux les engendrent (n°s 10, 17) ; l'état religieux est « per se generativus et confirmativus fidei » (n°s 33,

(148a) Le texte de ce traité a été édité pour la première fois par Wadding, dans l'éd. Vivès des œuvres de Scot, t. XXVI, 1895, p. 501-561. Les manuscrits, dit l'éditeur, sont en faveur de l'attribution à Scot. Cela n'est pas d'un grand poids, a objecté le P. E. Longpré (*La Philosophie de Duns Scot*. Paris, 1924, p. 20-22), et la façon dont il est parlé du statut de la pauvreté doit faire douter de cette attribution, voire même d'une origine franciscaine : le traité daterait de l'époque de Jean XXII. Mais G. J. Kirby (*The authenticity of the De perfectione statuum of Duns Scotus*, dans *The New Scholasticism*, 1933, p. 134-152) répond à ces arguments, souligne que le traité réfute des raisons apportées par Henri de Gand, et conclut que la question n'est pas vidée. Le P. Ch. Balić, dans l'art. *Duns Scot* du *Dict. de Spiritualité* (IV, 1804), laisse également la question ouverte et se montre plutôt favorable à l'authenticité scotiste.

45). Sans les Religieux, qui engendrent la foi, et donc les fidèles, la hiérarchie des prélats n'aurait pas de raison d'être, car il n'y aurait personne à régir (n° 7, p. 508, n°s 14, 33, 45) ; aussi l'état des prélats suppose-t-il cet autre état, plus parfait (n° 8, p. 506), tout comme le Christ, en son *status* de prélat supposait sa qualité d'apôtre et de prédicateur pauvre ; mais lui joignait les deux (n° 35, p. 525). Aussi le pape doit-il protéger et favoriser les Religieux par dessus tout... (cf. n°s 7, p. 506*b* ; 94, p. 559-60).

Ajoutons, dans la perspective de la 3e section de notre étude, que si ce curieux traité n'invoque pas l'Aréopagite, il distribue les « ordres » ecclésiastiques en neuf (cf. n° 6, p. 505 ; n° 7 ; n°s 33, 45 et 73, p. 546-47). Il y a sept ordres de pasteurs, répondant aux sept planètes (infimus curatus (rectores, vicarii), archidiaconi, episcopi, archiepiscopi, primates et patriarcha), un huitième ordre au dessus d'eux, celui des Religieux, enfin, comme neuvième, le pape, en qui s'unissent la ligne de prélature ou de régence des fidèles et d'autorité, et la ligne apostolique des Religieux.

On ne pouvait pas séparer davantage la *vita apostolica* et la *cura animarum*, sauf à les réunir dans le pape. L'auteur souligne que la perfection de la vie est requise, de soi, pour constituer une hiérarchie parfaite (n° 72, p. 546, n° 74, p. 547) : le pape doit être parfait (n°s 74 et 82).

B) Position des Théologiens Mendiants

Notre recherche se cantonnera dans le domaine des questions ecclésiologiques. Nous envisagerons deux grandes questions : 1) L'évolution des idées concernant la primauté de juridiction du pape et le rapport de dépendance où se trouve, à son égard, le pouvoir des évêques ; 2) la considération de l'Église comme un seul peuple étendu aux dimensions de l'univers.

1) *Primauté de juridiction du pape et pouvoir des évêques.*

Il s'agit, en somme, d'une thèse de droit public de l'Église, mais de plus en plus le développement de l'ecclésiologie s'identifie, en Occident, avec celui du droit public. Notre recherche nous amènera à poser surtout des questions. Le terrain qu'il faudrait explorer est immense et, pour autant que nous sachions, n'a pas encore été méthodiquement prospecté. La position de S. Thomas concorde-t-elle avec celle de S. Bonaventure ? S. Thomas lui-même n'a-t-il changé en rien ? Sous une continuité littéraire apparente, les critiques dominicains de Jean de Pouilly, Hervé Nédellec et Pierre de la Palu, n'ont-ils pas modifié, ou contribué à modifier assez profondément la considération de la « juridiction » ? Cette notion de juridiction n'a pas été étudiée historiquement au delà de ses débuts (cf. *supra*, n. 12) ; quant au problème du rapport entre juridiction des évêques et autorité du pape, il n'a guère été abordé que pour appuyer des thèses, favorables ou défavorables aux affirmations

romaines. Il devrait être réexaminé à partir d'une analyse très précise des textes et du contenu exact des expressions employées.

Ce point est souverainement important lorsqu'il s'agit de savoir si les évêques tiennent, ou non, leur juridiction du pape. Pour les Mendiants, pour Thomas d'Aquin comme pour Bonaventure, la réponse affirmative ne fait pas de doute, mais qu'entendent-ils exactement par là ? Pour les théologiens du XIIIe siècle, pour Thomas d'Aquin en tout cas, la juridiction n'est pas à proprement parler un pouvoir. La *potestas* sacerdotale, c'est le caractère imprimé par l'ordination. Elle vise, comme son objet premier, l'acte de consacrer l'eucharistie (*conficere*), et comme son objet second l'acte de lier ou de délier. Le rôle de la juridiction est de soumettre une matière déterminée — un groupe déterminé d'hommes — à ce pouvoir de lier ou d'absoudre. Par elle, donc, le prêtre est constitué juge d'autres hommes et, par le fait même, en qualité de leur prélat (comp. *supra*, n. 77)[149].

Seule une recherche systématique menée dans les commentaires des Sentences du XIIIe siècle montrerait si, comme on peut le supposer a priori, cette façon de concevoir la juridiction était alors commune. Nous la trouvons encore, en tout cas, sur la fin du siècle, chez un Richard de Mediavilla[150] et chez un Jean de Paris[151].

(149) S. THOMAS, *IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, q. a2, ad 1 (« character = potestas conficiendi et potestas clavium ») ; ad 2 : « clavis cum ordine datur, sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem » ; d. 19, q. 1, a. 2, sol. 3 : « manet clavium potestas quantum ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiae... propria materia in quam exercetur usus clavium est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiae subditur unus alii, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus » : *ordinatio* signifie ici l'acte de soumettre quelqu'un à un autre, le fait d'autorité ; ce mot était un de ceux qui, chez Gratien, désignaient le pouvoir ecclésiastique (N. HILLING, *Ueber den Gebrauch des Ausdrucks « iurisdictio » im kanon. Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters*, dans *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 118 (1938) p. 165-170 : p. 169). Le texte de *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 39, a. 3 n'exprime pas notre distinction en termes de *potestas (clavium)* et *executio* ou *usus*, mais de *potestas sacramentalis* et *potestas jurisdictionalis*, mais la *pot. sacr.* comprend le pouvoir d'absoudre ou de lier.

(150) Vers 1294 : *In IV Sent.*, d. 24, a. 5, q. 1, ad 1 : « Potestatem ligandi et solvendi in foro paenitentiae acceperunt tam apostoli quam alii discipuli a Christo immediate. Unde potestatem absolvendi in foro paenitentiae quantum ex parte habentis eam, non potest episcopus minuere quia sic aequalis est in omni sacerdote... Ex parte tamen materiae supra quam maiorem habet potestatem episcopus quam simplex sacerdos, potuit rationabiliter actus illius potestatis, quantum ad simplices sacerdotes restringi et quantum ad episcopos ampliari » (éd. Brescia, 1591, p. 375) ; *ib.*, q. 3, ad 4 : l'objection était : « Episcopi sunt successores apostolorum, sed inter apostolos nullus fuit super alios quia omnes suam potestatem immediate a Christo acceperunt ; ergo nullus episcopus omnibus aliis superior est ». « Ad quartum dicendum quod minor est falsa. Petrus enim summus fuit inter alios apostolos, quia quamvis potestatem clavium omnes immediate receperint a Christo, tamen potestatem iurisdictionis acceperunt mediante Petro, ut patet ex superioribus dictis, et quia iurisdictio ministrat materiam quae est subditus habentis iurisdictionem quae requiritur ad hoc quod

La réalité que nous désignons par le mot « juridiction » s'était dégagée, chez les canonistes, par le moyen d'une distinction entre *potestas officii* et *executio potestatis* (ou *officii*), ou parfois, à partir de Rufin, entre *jus auctoritatis* et *jus administrationis*. Rufin avait appelé l'autorité administrative de l'évêque dans son diocèse « lex dioecesana »[152]. En reprenant cette notion, Jean le Teutonique lui avait donné, en 1216, le nom de « lex jurisdictionis »[153]. Dans ces conditions, la « juridiction » conférait moins un pouvoir, une faculté, qu'une possibilité ou une légitimité d'action : l'*usus* de la *potestas* afférente à l'*officium* sacerdotal[154]. Cependant, un évêque simplement élu avait, avant sa consécration, l'autorité « quoad administrationem »[155]. La juridiction était tout de même une autorité, un pouvoir public. De fait, le mot *jurisdictio* désignait aussi, assez souvent, la « puissance publique ». Ce sens lui venait du droit romain, où il signifiait l'autorité publique, soit sous l'aspect du droit qu'a un juge de dire et d'imposer le droit[156], soit dans le sens

potestas clavium exeat in actum. Ideo usu illius potestatis quam omnes immediate acceperunt a Christo indirecte dependebat a Petro : sic dico de potestate episcoporum per comparationem ad papam » (p. 377).

(151) *De potestate regia et papali*, c. 12, éd. J. Leclercq. Paris, 1942, p. 209-210 et dans la question *Et fuit quidam magister*, 1304 : dans Baronius-Theiner, *Ann.* t. XXIV, p. 154, n° 22. Il nous apprend qu'il y avait ici deux thèses : selon les uns, tous les apôtres (tous les évêques) avaient la juridiction générale, mais le Seigneur, sachant que cela pourrait engendrer la confusion, donne à Pierre et à ses successeurs l'autorité d'assigner à chacun une portion déterminée du troupeau. Selon les autres (et Jean de Paris préfère cette façon de voir les choses, qui est celle de S. Thomas), l'acte de Pierre et de ses successeurs consiste à soumettre une matière déterminée (un groupe d'hommes déterminé) à l'autorité d'un évêque : cet acte est donc plus constitutif de l'autorité, moins extérieur, que dans la première thèse. Dans le premier cas, c'est seulement une question de bon ordre, dans le second, c'est une question de validité.

(152) Voir les études citées n. 12 : van de Kerckhove p. 8 ; Heintschel, p. 44 s. ; Rufin, *Summa Decretorum*, ad D. XXII, c. 1 et D. XXIII, c. 1 (éd. H. Singer. Paderborn, 1902, p. 47 et 52) ; « lex diocesana » : ad Caus. X, q. 1, c. 1 (p. 301).

(153) Heintschel, *op. cit.*, p. 46 s.

(154) Voir Rufin, ad Caus. I, q. 1 (p. 210) ; C. IX, q. 1 (p. 298) ; Roland Bandinelli, *Summa Decreti*, ad C. XIV, q. 1 (éd. F. Thaner. Innsbruck, 1874, p. 38) ; *Summa Parisiensis*, ad C. I, q. 1, c. 2 (éd. T. P. McLaughlin. Toronto, 1952, p. 80) ; Bernardus Papiensis, *Summa*, lib. V, tit. VII (éd. T. Laspeyres, p. 215) ; Raymond de Penafort, *Summa de Poenitentia*, lib. I, c. *de haereticis et ordinatis ab eis*, par. 9 (Vérone, 1744).

(155) Rufin, ad D. XXIII, c. 1 (p. 52) ; Étienne de Tournai, *Summa*, ad D. XXIII (éd. F. Schulte. Giessen, 1891, p. 35) ; et cf. Br. Tierney, *The Foundations...*, p. 126, 129.

(156) Voir Martinien van de Kerckhove, *De notione jurisdictionis in Iure Romano*, dans *Jus Pontificium*, 16 (1936) p. 49-65. Dans *La notion de jurid...*, p. 19, le même auteur cite ce texte de Jean de Pesetella (1235-36) : « jurisdictio est potestas de publico introducta cum necessitate jurisdicendi et aequitatis statuendi ». Voir aussi S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell idea moderna dello Stato*. Milan, 1951.

plus large de *potestas regendi*[157]. Ce sens se trouve chez les canonistes dès la seconde moitié du XIIe siècle, avec les équivalents « populum sibi subiectum habere » (Roland Bandinelli), « potestas regiminis, regendi potestas » (Étienne de Tournai)[158]. A partir de 1215, le sens général de pouvoir de gouvernement est fréquent, à propos des pouvoirs princiers aussi bien que des pouvoirs ecclésiastiques[159].

Il faudrait tenir compte de ces différents aspects, des diverses compréhensions possibles et de l'imprécision des mots *jurisdictio*, *potestas*, etc., pour interpréter les textes de chaque auteur concernant les rapports entre la juridiction ou la *potestas* des évêques et celles du pape. Il n'est pas un seul théologien ou canoniste qui fasse dériver du pape le pouvoir sacerdotal comme pouvoir sacramentel. On affirme bien encore parfois, sur la base d'une tradition patronnée par les Fausses Décrétales, que le sacerdoce a été institué en Pierre quand Jésus lui a promis les clefs du Royaume, mais c'est dans le sens cyprianique d'une unité d'origine manifestant l'unité essentielle profonde de ce pouvoir, non dans le sens d'une dérivation actuelle du sacerdoce de l'Église à partir de celui du pape. Quand donc on voit dans le pape l'origine de la *jurisdictio* ou de la *potestas* des prélats, de quoi s'agit-il au juste ? Est-ce d'une véritable communication de *pouvoir* ? Alors, la *plenitudo potestatis* du pape représenterait la plénitude qualitative de *la* source, aucun pouvoir n'existerait dans l'Église sinon par participation à cette source. Nous croyons que telle est la position de S. Bonaventure. Mais il peut s'agir d'autre chose.

Gratien avait emprunté au Pseudo-Isidore des textes du Pseudo-Lucius ou du Pseudo-Clément selon lesquels l'Apôtre Pierre avait lui-même distribué le domaine de la mission apostolique et avait institué ou ordonné qu'on instituât des primats ou des patriarches, puis, sous eux, des archevêques et, dans chaque cité, *un* évêque (contre les chorévêques)[160]. L'idée avait été reprise et glosée par les Décrétistes[161]. Rufin

(157) Par exemple dans Justinien, Novelle 131 c. 3 (de 445) et Nov. 120, c. 6 § 3 (de 544). M. VAN DE KERCKHOVE *(De notione...)* montre que ce sens est passé dans S. Grégoire le Grand et dans le *Liber diurnus*, mais a été ensuite rare entre le VIIe et le XIIe s. On trouve alors d'autres expressions : Hilling (art. cité n. 149) les indique : *potestas, cura, sollicitudo, ordinatio, auctoritas, provisio...*

(158) Textes dans M. VAN DE KERCKHOVE, *La notion...*, p. 2 s., 8 s., 22 s., 34 ; S. MOCHI ONORY, *op. cit.*, p. 136 s.

(159) Cf. M. VAN DE KERCKHOVE, *La notion...*, p. 25 s. : à partir de Jean le Teutonique, le mot juridiction prend souvent, chez les canonistes, le sens de *potestas regiminis*. Mais on trouve ce sens bien avant, et même appliqué à des pouvoirs temporels : par ex. Guillaume de Tyr, en 1176, à propos du comte Raymond d'Antioche (dans *Traditio*, 1 (1943) p. 365).

(160) PS.-LUCIUS (HINSCHIUS, p. 185) et PS.-CLÉMENT (p. 39), dans GRATIEN, C. 1 et 2 D. LXXX (FRIEDBERG, col. 279-80). Voici le texte prêté à Clément : « In illis ciuitatibus uero, in quibus olim apud ethnicos primi flamines eorum atque primi legis doctores erant, episcoporum primatus uel patriarchas poni B. Petrus precepit, qui reliquorum episcoporum causas et maiora negotia in fide agitarent. § 1. In illis

l'exprimait ainsi dans son commentaire du canon *In nouo testamento*, qui était la référence fondamentale en droit public ecclésiastique : Pierre, disait-il, n'avait aucune supériorité sur les autres Apôtres dans l'ordre du sacerdoce, « ex dispensationis autem dignitate ceteros anteibat, quia ipse aliis praedicandi officia et alia hujusmodi dispensabat. In duobus itaque prioribus ceteri apostoli cum eo pari consortio honorem et potestatem acceperunt, sed in hoc ultimo impares ei fuerunt »[162]. Huguccio, après avoir dit que les Apôtres étaient égaux quant au sacerdoce, ajoute, dans son commentaire du *Dictum* de Gratien avant la Dist. XXI, à propos de Pierre : « *Primus*, id est inter primos praedicatores novi testamenti, vel primus id est maximus et praecipuus. Et praecipue hic dicitur quia totum videbatur esse ab illo, quia omnes ab eo habebant confirmationem et auctoritatem praedicandi et convertendi populum(...) Vel pares fuerunt quoad ordinem, quia quemcumque ordinem habuerit

autem in quibus dudum apud ethnicos predictos erant eorum archiflamines, quos tamen tenebant quam memoratos primates, archiepiscopos institui precepit. § 2. In singulis uero reliquis ciuitatibus singulos, et non plures, episcopos constitui precepit, qui episcoporum tantum uocabulo potirentur, quoniam nec inter ipsos apostolos par fuit institucio, sed unus prefuit omnibus. »

(161) Ainsi, vers 1140-8, PAUCAPALEA dans son commentaire au *Dictum* de Gratien *ante* c. 1 D. XXI reproduit le texte du Ps.-Clément cité supra : texte cité par J. Fr. VON SCHULTE, *Die Stellung der Concilien, Päpste u. Bischöfe...* Prague, 1871. Anhang, p. 259.

(162) *Summa Decret.*, vers 1157-59, ad c. 2 D. XXI (éd. H. SINGER, p. 45). Des formules de même genre se trouvent chez presque tous les Décrétistes. Par ex. ÉTIENNE DE TOURNAI, v. 1160, *Summa*, ad D. XXI : « Sic Petrus aliis prefuit apostolis administratione, non consecratione vel ordine » (éd. v. SCHULTE, p. 31) ; LABORANS, v. 1170, *Compilatio*, L. I, part. VIII, c. 14 ; JEAN DE FAENZA, 1170-80, ad D. XXI et D. XXIII : référ. données par M. PACAUT, *Alexandre III...* Paris, 1956, p. 351, n. 7. Ajouter la *Summa Lipsiensis*, v. 1190, ad c. 2 D. XXI : « Ergo omnes (apostoli) erant pares ratione consecrationis et ratione ordinis, sed ratione dispensationis Petrus praefuit omnibus, quia eis praedicandi officium et alia hujusmodi dispensat » (cité par SCHULTE, *Die Stellung...*, Anhang, p. 259).

La formule « pari consortio... » vient de S. CYPRIEN, *De Unitate*, c. 4 : « Loquitur Dominus ad Petrum : '*Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus... et in caelis*. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : *Sicut misit me pater, et ego mitto vos, accipite spiritum sanctum : si cuius remiseritis peccata, remittentur illi ; si cuius tenueritis, tenebuntur* (Jn, 20, 21 s.), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur... » (éd. HARTEL, p. 209). Le Pseudo-Isidore avait repris la formule « pari consortio... » dans le texte du Pseudo-Anaclet passé dans GRATIEN, C. 2 D. XXI, *In novo testamento* (cf. *supra*, n. 53). La formule cyprianique se retrouve assez souvent : chez RUFIN, *l. cit.*; chez GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. IX*, q. 22 (*supra*, n. 72) et jusque chez un théocrate comme ALVARO PELAYO (cf. N. IUNG, *Un Franciscain théol. du Pouv. pontif...* Paris, 1931, p. 168). Il faudrait suivre les thèmes cyprianiques dans la littérature canonique et théologique des XIIe et XIIIe siècles.

Petrus, habuit quilibet aliorum, sed Petrus praefuit illis ex dignitate praelationis in administratione, in jurisdictione ; ipse enim de aliis disponebat et eos ad praedicandum mittebat... »[163]. L'idée ainsi énoncée était assez commune. Ne nous demandons pas ce qu'elle valait au point de vue historique ou néotestamentaire, mais plutôt quelles conséquences elle pouvait avoir en ecclésiologie pour des hommes qui tenaient communément que le rapport existant entre les évêques et le pape est semblable à celui qui existait entre les autres Apôtres et Pierre ?

Comment S. Thomas parle-t-il de la subordination du pouvoir des évêques par rapport à celui du pape ? Voici ses principaux textes dans leur ordre chronologique :

a) *In II Sent.*, d. 44, Expos. textus : « Potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori, et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris, et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori ; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit super causatum causae secundae quam ipsa causa secunda, ut in *Lib. de causis* in pr. dicitur, et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam ; et sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis ; sic etiam se habet potestas papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia : quia ab ipso papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur ; unde ejus potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum, ut patet Mat., XVI... ». Il s'agit évidemment ici d'un rapport de dépendance selon la causalité. Nous avons, dans le même sens, semblable presque *ad verbum* et tout juste postérieur de deux années (1257), un texte d'un élève et ami de S. Thomas, Hannibald de Hannibaldis[164] : il ajoute aux cas parallèles celui des rapports entre le pouvoir des baillis et le pouvoir du roi, exemple que S. Thomas a aussi évoqué mais semble bien avoir abandonné dans la suite (cf. *supra*, n. 89). Notons cependant la raison de dépendance que précise S. Thomas : « quia ab ipso papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur ». Le pape distribue et institue les divers postes de prélature. Il semble que nous soyions dans la ligne des textes canoniques cités plus haut.

b) *In IV Sent.*, d. 20, a. 4, sol. 3, en 1256 : « Papa habet plenitudinem potestatis quasi rex in regno. Sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus praepositi ». Ces derniers mots rappellent l'idée exprimée par le Pseudo-Lucius (*supra*, n. 160) et reprise par les canonistes. D'autre part, on sait comment, par ce qu'on doit bien considérer comme un détournement de sens et un abus, la formule

(163) *Summa* (1188), ad c. 2 D. XXI, can. *In novo testamento*, cité d'après Munich, CLM 10247 par SCHULTE, *Die Stellung...*, Anhang, p. 259-60.

(164) *In II Sent.*, d. 44, a. 2, *inter Opera S. Thomae*, éd. Vivès, t. XXX, p. 446.

« In plenitudine potestatis, in partem sollicitudinis », créée par S. Léon pour préciser la situation respective du pape et de son légat en Illyricum, avait été depuis longtemps appliquée aux rapports existant entre le pape et les évêques[165]. Nous croyons que l'on reste ici dans la perspective selon laquelle le pape distribue les charges ou les prélatures comme Pierre était censé avoir envoyé les autres Apôtres prêcher et avoir institué des primats, archevêques et évêques.

c) *Contra Gentiles*, IV, 76, vers 1260 : « Tibi dabo claves regni caelorum (*Mt*, 16, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum (Petrum) ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem ». La suite du texte suggère que cette « derivatio ad alios » viserait, non la communication de la *potestas clavium* aux autres évêques ou prélats, mais la transmission de ce pouvoir pétrinien des clefs aux successeurs de Pierre (« derivatio ad posteros ») : en ce cas, l'*unitas conservanda* serait l'unité dans le temps, la continuité, l'apostolicité romaine.

d) Vers la même date ou un peu avant, S. Thomas, dans son commentaire si discret sur le texte de *Mt.*, 16, 19, *Quodcumque ligaveris super terram...*, s'objecte le texte de *Jn*, 20, 23, où Jésus dit à tous les Apôtres, *Quorum remiseritis...* Voici la solution : « Dicendum quod immediate dedit Petro ; alii vero a Petro recipiunt. Ideo ne credantur ista solum dici Petro, dicit : *Quorum remiseritis*, etc. Et hac ratione Papa, qui est loco sancti Petri, habet plenariam potestatem, alii vero ab ipso »[166].

e) On connaît les textes fameux du *Contra errores Graecorum* (1264) sur l'autorité papale[167]. Ils attribuent au pape une autorité suprême. Nulle part cependant S. Thomas n'en déduit la thèse d'une origine de tous les pouvoirs ecclésiastiques dans le « primus et maximus omnium episcoporum ». D'autre part, il n'a pas repris, dans la suite, les textes attribués à S. Cyrille par l'opuscule de Nicolas de Cotrone : ce n'est là qu'un fait négatif et donc d'interprétation délicate. Cependant, pour qui connaît les habitudes de S. Thomas, son souci d'authenticité dans la citation et l'interprétation des textes, on peut dire même son sens critique, l'idée s'impose presque : un doute a dû venir à l'esprit de S. Thomas quant à l'authenticité de ces textes. Cependant, son ancien secrétaire Réginald de Piperno les citait encore après sa mort (cf. n. 166).

f) *Sum. theol.*; IIa IIae, q. 39, a. 3 mis en rapports avec l'art. 1 ne donne qu'une indication implicite.

Si nous considérons l'ensemble des énoncés ecclésiologiques de S. Tho-

(165) Voir, sur cette histoire, J. Rivière, *In partem sollicitudinis. Évolution d'une formule pontificale*, dans *Rev. Sciences relig.*, 5 (1925) p. 210-231.

(166) *Expos. in Evang. Matthaei*, c. 16, n. 2 fin (1256-59). On comparera le Suppl. de la *Somme* (Réginald de Piperno), q. 40, a. 6, ad 1.

(167) Ed. Lethielleux, *Opusc.*, III, p. 322 s. = c. 24 dans l'éd. P. Glorieux.

mas, les idées qui s'en dégagent nous semblent se présenter ainsi : chaque évêque a une juridiction immédiate dans son diocèse : lui seul est proprement prélat (contre les prétentions des archidiacres et peut être déjà des curés)[168]. Le pape, qui est évêque de Rome et, à ce titre, successeur de Pierre, le premier et le plus élevé des évêques[169], a, lui, une juridiction immédiate dans toute l'Église, et cette juridiction comporte des pouvoirs plus étendus que ne le comporte la juridiction épiscopale ordinaire : non en vertu d'une pure disposition canonique, qui en ferait une simple instance supérieure d'appel, comme c'est le cas de l'archevêque dans sa Province[170], mais au titre de successeur de Pierre et d'héritier de la primauté dont le Seigneur a investi celui-ci. C'est cela, pour S. Thomas, la « plenitudo potestatis » du pape. Notre docteur la mentionne assez souvent. Ses textes ne nous paraissent pas imposer l'idée qu'elle serait pour lui *la* source unique dont toute *potestas* dériverait dans l'Église, à la manière dont toute grâce vient du Christ, Chef du Corps mystique. Chaque fois, *plenitudo potestatis* désigne une *potestas* 1°) s'étendant de façon immédiate à toute l'Église ; 2°) supérieure à celle des simples évêques, mais rendant compte de facultés et d'actes précis[171]. C'est la qualité propre de *potestas* qui convient à l'évêque suprême, qui a la charge de l'unité totale comme telle. *Plenitudo potestatis* nous semble signifier, chez S. Thomas, non pas nécessairement « fons et origo », mais le pouvoir du chef de toute la communauté qui, comme tel, possède la totalité des pouvoirs ecclésiastiques, en compréhension comme en extension.

S. Albert le Grand a, lui aussi, la formule « In plenitudine potestatis, in partem sollicitudinis » ; il l'applique même à la situation de Pierre

(168) *IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4, ad 1. Voir notre étude citée *supra*, n. 88.

(169) « Episcoporum summus » (*IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, ad 3) ; « Successor Petri et Christi vicarius, primus et maximus omnium episcoporum » (*C. err. Graec.*, éd. Lethielleux, p. 322). Comp. le titre de *C. Gent.*, IV, 76.

(170) Cf. *Quodl. XII*, q. 30.

(171) Voir par exemple *IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, ad 3 ; d. 20, q. 1, a. 4, sol. 3 cité *supra* (il s'agit de la faculté d'accorder des indulgences) ; d. 25, q. 1, a. 1, ad 3 ; *Quodl. IV*, a. 13 : « Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a papa » (1270 ou 1271) ; *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 89, a. 9, ad 3 : « ... absoluta relaxatio (juramenti), quod etiam ad papam pertinet, in omnibus generaliter quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, supra quas habet plenitudinem potestatis » ; IIIa, q. 72, a. 11, ad 1 : « Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum committere quibusdam inferioribus, sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem ». Comp. IIa IIae, q. 88, a. 12, ad. 3.

A quoi il faut ajouter les textes du *C. err. Graec.*, *l. cit.*, « Christi vicarium in totam Ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere » ; c. 66 (éd. Lethielleux, p. 323).

par rapport aux autres Apôtres[172], mais sans la pousser dans le sens d'une source unique. Il semble bien, cependant, qu'Albert pense ainsi, d'après ce qu'il écrit, soit dans son commentaire des *Sentences*[173], soit surtout, en termes de « communion » dans son très beau commentaire du Canon eucharistique (entre 1270 et 1275)[174].

Si Albert nous paraît plus formel en ce sens que S. Thomas, la position des maîtres franciscains est encore plus affirmative. Nous verrons plus loin jusqu'où va Thomas d'York[175]. Parlant de la *potestas ligandi* comme pouvoir coercitif, S. Bonaventure écrit :

Quia collata est Petro ut praelatus, descendit in omnes personas ecclesiasticas quae habent praelationem seu jurisdictionem[176].

Puis, de façon plus générale, et dans des termes qu'on ne trouve pas chez S. Thomas :

Unus pater patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus, primus et summus pater spiritualis omnium patrum, immo omnium fidelium, et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, Christi vicarius, fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra, secundum quod exigit dignitas in ecclesiastica hierarchia[177].

Nous verrons plus loin dans quelle synthèse théologique ce texte doit être situé. On pourrait citer d'autres textes de même sens : du Bx Jean Duns Scot, en 1301-1303[178], des curialistes de l'époque de Boniface VIII[179]. Un peu plus tard, l'opposition renouvelée entre Séculiers et

(172) *Comm. in Matt.*, 16, 19 (éd. BORGNET, XX, 642) ; *In Joan.*, 20, 23 (XXIV, 687) : peu après 1260.

(173) *IV Sent.*, d. 18, a. 6 : « Illi in clavibus sunt subditi qui non nisi per jurisdictionem a summo Pontifice descendentem haberi possunt » (XXIX, 773 : vers 1245).

(174) *De sacrificio missae*, tr. III, c. 6, n. 9 : après avoir cité *Mt*, 16, 18 et 19, « Haec clavis uni committitur ut plenitudo potestatis in uno ostendatur et in alios ab illo secundum partem sollicitudinis in quam vocantur, committatur » (XXXVIII, 104) ; n. 12 : « Et ideo Papae nomen, sicut ab eo a quo haec profluit Ecclesiae unitatis communio » (p. 105) ; « Antistes noster est quasi canalis per quem in nos a primo capite Papa communio descendit unitatis, sicut unguentum » (p. 106). Et cf. *infra*, n. 250.

(175) « Omnis influentia virtutis et operationis a primo ordine et a prima persona in hierarchia usque ad ultimum ordinem et personam est ab hierarchia... Est igitur unus hierarcha... » *Manus quae contra...*, c. 17 : éd. BIERBAUM, p. 151-152.

(176) *IV Sent.*, d. 18, p. 2, a. 1, q. 3 (éd. Quaracchi, t. IV, p. 489).

(177) *Breviloq.*, p. 6, c. 12 (t. V, p. 278).

(178) *Report. Paris.*, IV, d. 19, q. unic., schol. v : « Talis est unus in Ecclesia tantum, ut primus hierarcha ; igitur sibi tantum ex jure competit talis auctoritas et non aliis praelatis, nisi eis committatur » (éd. Vivès, t. XXIV, p. 301 ; il s'agit du pouvoir d'excommunier) ; comp. *Oxon.*, IV, d. 19, Schol. n. 15.

(179) Ainsi BARTHÉLÉMY DE LUCQUES dans sa continuation (bien peu thomiste !) du *De regimine principum* de S. Thomas (III, 19), avec l'idée du pape « caput a quo est omnis motus et sensus in corpore mystico » ; JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, II, 5 (éd. H. X. ARQUILLIÈRE. Paris, 1926, p. 205 s.) ; AGOSTINO TRIONFO, *De duplici potestate prelatorum et laicorum* publié par R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur*

Mendiants nous a valu de nouvelles affirmations analogues : ainsi, en 1337, du dominicain Simon de Boraston[180] ; vingt-cinq ans auparavant, de Hervé Nédellec, dans un *De Iurisdictione* rédigé en 1311, lors des débats du concile de Vienne[181]. Hervé est un défenseur attitré de S. Thomas, dont il a préparé la canonisation. Pourtant, du maître au disciple, du chemin a été fait.

Un signe de cela : Hervé exprime sa conception des rapports entre le pouvoir des évêques et le pouvoir du pape, dans les termes qui, chez S. Thomas, exprimaient la situation du curé par rapport à son évêque : la situation du bailli ou du prévôt à l'égard du roi[182]. La *potestas* des évêques est *a papa*[183]. Les évêques sont les moyens par lesquels le pape gouverne les fidèles[184]. Ainsi l'Église est comme un immense et unique diocèse, mais trop vaste pour qu'un seul homme puisse le diriger sans communiquer à un certain nombre de subordonnés une part de son

Zeit Philipps d. Schönen u. Bonifaz' VIII. Stuttgart, 1903 : « Talis potestas non est a Christo concessa apostolis nisi mediante Petro, et per consequens non confertur prelatis ecclesie nisi mediante papa, personam Petri representante » (p. 492) ; comp. sa *Summa de Potestate ecclesiastica*, q. 1, a. 1 : la juridiction des évêques et autres prélats « derivata est in eis a Christo mediante papa... Sicut se habent rivuli ad fontem et radii ad solem, rami ad arborem, sic se habet potestas episcoporum ad potestatem papae » (éd. Rome, 1584, p. 1-2) ; comp. q. 19, a. 3 (p. 119) ; q. 64, a. 5 (p. 341).

(180) « Sicut in capite viget plenitudo potestatis corporis, et ab eo derivatur membris mediantibus vicinioribus ad remotiora, sic in summo pontifice est summa plenitudo potestatis ecclesiasticae, et ab eo derivatur ad primates vel patriarchas, et eis mediantibus ad episcopos, et per eos ad inferiores alios, qui ab eis recipiunt curam animarum. » *De unitate et ordine ecclesiasticae potestatis*, cité par St. L. Forte, *Simon of Boraston, O. P. Life and Writings*, dans *Arch. Fratr. Praedic.*, 22 (1952) p. 321-345 (p. 335).

(181) *De Iurisdictione. Ein unveröffentlicher Traktat des Herveus Natalis O. P. († 1323) über die Kirchengewalt*, v. L. Hödl. Munich, 1959. — L'éditeur a malheureusement ignoré un article du P. E. Elter (*Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec*, dans *Gregorianum*, 4 (1923) p. 211-240), qui analysait le traité, et surtout établissait son attribution à Hervé par une comparaison doctrinale et stylistique avec le *De Potestate Papae* de celui-ci.

Voici comment Hervé définit son intention en tête de ce dernier traité : « Quidam ignorantes potestatem sedis apostolicae, vel contemnantes eamdem, quaerentes suam potestatem statuere et indebite ampliare, nolunt recognoscere suam potestatem esse a sede apostolica... « Nous citerons, sauf indication contraire, d'après l'éd. donnée en suite de *Hervei Natalis... In Quatuor Libros Sent...* Paris, D. Moreau, 1647, p. 363-401.

(182) *De Iuridictione*, q. 5, éd. citée, p. 29, l. 23 s. ; p. 32, l. 31 et 45 s. ; p. 33, ad 4 ; *De Potest.*, § A. 3. 2° (p. 371^{b} s.).

(183) *De Iurisd.*, q. 4, p. 25-28. Comp. *De Potest.* : « Omnes potestates iurisdictionis ecclesiasticae aliae a potestate papae sunt ab ipsa potestate papae vel ab ipso papa utroque modo, scilicet quantum ad institutionem et quantum ad collationem » (p. 370^{a}).

(184) *De Iurisd.*, q. 4, p. 26, l. 23 : « media potestas qua papa regat fideles » ; q. 5, p. 30, l. 7 s. : « Papa est immediatus curatus omnium, et si posset immediate omnes regere, non esset necessarium aliquam potestatem mediari ». Comp. *De Potest.* : « Plenitudine potestatis papa est immediatus ordinarius cuiuslibet de Ecclesia » (éd. Paris, 1506, f. 2^{v}).

autorité : part reçue de lui, toujours sujette à être limitée, conditionnée, changée, révoquée même.

Au même moment, Pierre de la Palu, confrère et compagnon de lutte de Hervé contre Jean de Pouilly, eût volontiers dit que seul Pierre fut immédiatement consacré évêque par le Christ[185] ; attaqué par Jean de Pouilly, il maintenait contre celui-ci l'idée que le pape était au fond le pasteur unique de la Chrétienté, le confesseur universel et radicalement unique de tous les fidèles[186]. Le pape était, selon lui, la source de tout pouvoir ecclésiastique : l'Église avait une structure monarchique[187].

Où était, dans ces conditions, l'institution divine des évêques ? Où était leur juridiction ordinaire, c'est-à-dire liée à leur office même ? Raisonneur comme il était — son traité est de pure dialectique... —, Hervé avait réponse à ces questions[188]. Resterait à apprécier la valeur de ces réponses.

(185) *In IV Sent.*, d. 19, q. 2, 3ª quaestio : éd. Venise, 1493, fol. 104va : « Licet omnes apostoli fuerint immediate a Christo ordinati sacerdotes in die cene quoniam dixit eis Hoc facite in meam commemorationem : tamen non in episopos nisi Petrum, cui solum dictum est : Pasce oves meas. »

(186) Cf. N. Valois, dans *Hist. littér. de la France*, t. XXXIV, p. 243. On voit affleurer la thèse théologique fondant cette étrange idée dans *IV Sent.*, *l. cit.* : « Deus a principio ecclesie praefecit Petrum curatum dicens : Pasce agnos meos etc. Et tibi dabo claves etc. Unde sicut modo sine licentia curati cui commissa est cura hujus parochiae vel dyocesis non licet alteri confiteri : sic nec tunc ... sine licentia Petri... ».

(187) *In IV Sent.*, *l. cit.* et d. 24, q. 6, fol. 130^{r} : « Secundum quosdam patet sic. Potestas quae tota data est uni in suo fonte non est in aliis nisi derivata et limitata pro illius voluntate. Sed potestas iurisdictionis quae est ad regendum populum tota et in suo fonte data fuit soli Petro et in eo successoribus eius quoniam cura ecclesie sibi soli commissa fuit dicente domino : Jo. ult. Pasce oves meas. Hoc enim nulli aliorum apostolorum dictum fuit nec tunc nec ante nec post, ergo talem potestatem plenam et perfectam habet solus successor Petri qui ob hoc papa dicitur, quia pater patrum. In aliis autem non est nisi derivata et limitata prout pape placet : inter quos gradum infimum tenent simplices sacerdotes, quibus de iure (cuius papa est conditor) aut nulla iurisdictio competit aut minima, ut excommunicare pro furtis notoriis, et hoc in locis ubi hoc de consuetudine obtinent. Et hoc est rationabile, quia optimum regimen unius multitudinis est quum regitur per unum suppremum a quo descendit auctoritas regendi in medios usque ad infimos. Et propter hoc regnum est optimum pollicia secundum Philosophum 2° polliticorum. Sed regimen ecclesie est optime a Christo institutum ; ergo in tota ecclesia debet esse unus universalis rector a quo descendat auctoritas regendi in medios usque ad rectores infimos : et hic est papa. Et propter hoc stat unitas ecclesie propter hoc quod omnia membra sunt sub uno capite. »

(188) La différence entre pouvoir ordinaire et pouvoir délégué ne consiste pas en ceci que le premier serait indépendant et le second dépendant, mais en ce que le premier est « secundum communem ordinem institutum », « secundum communem cursum quam regulariter papa instituit in tota ecclesia », le second est une simple commission particulière et limitée : *De Potest.*, éd. Paris, 1506, f. 12^{v} ; *De Iurisd.*, q. 5, p. 33, l. 25 s. Au fond, pour Hervé, la juridiction ordinaire n'est pas celle qui est donnée dans l'office lui-même, mais celle que le pape *délègue* de façon ordinaire... Jean de Paris est autrement satisfaisant : selon lui, « jurisdictionem impertitur (papa) quibusdam per

Entre le milieu du XIIIe siècle et la seconde décade du XIVe, les idées ont, de toute évidence, progressé. Sous quelles influences principalement ? Nous en apercevons trois qui nous semblent majeures :

1°) Le fait des Ordres mendiants. C'est l'objet même de notre étude. Les Frères ne pouvaient justifier leur ministère que par une mission et une juridiction reçues du pape, et par une théologie de l'autorité universelle et immédiate de celui-ci, surclassant toutes les structures locales[189]. Or les Frères intervenaient de façon massive et décisive dans l'activité théologique et, s'agissant d'ecclésiologie, au moment où celle-ci est sur le point de se constituer en un traité propre et séparé.

2°) La lutte entre Pouvoir temporel et Papauté. Elle est endémique, surtout depuis la réforme du milieu du XIe siècle, mais elle prend une acuité et surtout une densité idéologique toutes nouvelles dans la querelle qui oppose Philippe le Bel et Boniface VIII. Une évolution d'idées déjà commencée s'est ainsi trouvée accélérée. Elle portait à définir l'un en face de l'autre et l'un en dehors de l'autre le pouvoir de l'empereur ou des rois et le pouvoir ecclesiastique tout entier résumé dans le pape, comme deux pouvoirs semblables encore qu'inégaux. C'est ainsi que, dans la première moitié du XIIIe s., la notion exprimée dans l'image du « glaive » matériel change de sens : il s'agissait naguère de l'exercice, remis au prince comme un ministère, de la puissance coactive de l'Église par les moyens matériels. Dans la *Summa Bambergensis*, la Glose *Ecce vicit leo* (première moitié du XIIIe s.), chez Laurentius Hispanus (v. 1210-15), Jean le Teutonique (v. 1215-17), Tancrède († v. 1235), peut-être Innocent IV (v. 1251), « gladius materialis » désigne le pouvoir princier lui-même, et la fameuse allégorie des deux glaives devient une doctrine

simplicem et absolutam commissionem, et isti sunt commissarii vel delegati ; quibusdam vero ad electionem populi... » (Question *Et fuit quidam magister*, 1304 : dans Baronius-Theiner, *Ann.*, t. XXIV, p. 157 : n° 30).

(189) S. Thomas d'Aquin insiste beaucoup sur la nécessité de la mission canonique pour la prédication : *IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, qa 2 ad 4 ; *Quodl. XII*, q. 27 et 28, ad 1 ; *In Rom.*, c. 10, lect. 7 ; *Sum. theol.*, IIaIIae, q. 177, a. 2. Il ajoute discrètement « et praecipue Papa » (*C. impugn.*, c. 4 : p. 50). Comp. *infra*, n. 296. Pour S. Bonaventure, cf. n. 224 et 252. Thomas d'York, *Manus quae contra*, c. 17 (éd. Bierbaum, p. 153) et *infra*, n. 252. Jean Peckham, *Apologia pauperis*, éd. Little, p. 44-46 ; c. 10 (p. 53 = commentaire de l'art. IX de la Règle) ; c. 16 (p. 77-78) : « Certum est quod predicatores ex auctoritate principales sunt episcopi, ex commissione vero quidam religiosi, quorum quidam per sedem apostolicam quadam approbatione predicatores nuncupantur et nepharium est quos sedes apostolica approbavit, in arrogantie signum incertere. Isti et alii religiosi predicantes opitulationes, etsi non sunt tante auctoritatis ut archidiaconi et legati, magna tamen utilitatis in ecclesia Jesu Christi. » Cf. aussi Jean de Paris, question *Et fuit quidam magister*, dans Baronius-Theiner, *Ann.*, t. XXIV, p. 155 (n° 25 : notion de « proprius sacerdos ») et p. 157 (n° 30 : notion de juridiction déléguée).

théologico-politique[190]. Dès lors, dire que l'empereur tient le glaive matériel du pape, ce ne sera plus affirmer qu'il tient de l'Église un ministère d'Église, mais prétendre que son pouvoir lui est conféré par le pape... Sans aucun doute, la renaissance du droit romain poursuivie à travers le XIIe siècle, porte également son fruit[191]. Nous avons vu que *jurisdictio* avait, en droit romain, tantôt le sens de détermination judiciaire portée avec autorité, tantôt celui de pouvoir public. C'est dans ce sens que la théologie s'est précisée. On ne saurait, croyons-nous, attacher trop d'importance au fait littéraire massif que le premier tiers du XIVe siècle a vu paraître toute une série de traités *De Iurisdictione* ou *De potestate*..., appelés tantôt par le conflit entre pouvoir temporel et pouvoir papal, tantôt par la querelle entre Séculiers et Mendiants :

Vers 1300, Barthélémy de Lucques, O. P., achève le *De Regimine Principum* de S. Thomas. — Henri de Crémone, *De Potestate Papae*. — Angelus Nigri, O. P., *De Potestate Papae* (cf. Quétif-Echard, *Script. O. P.*, I, 464).

1301-1302 : Jacques de Viterbe, Erm. S. Aug., *De Regimine christiano* (éd. H. X. Arquillière. Paris, 1926).

Fin 1301 : Gilles de Rome, Erm. S. Aug., *De ecclesiastica Potestate* (éd. R. Scholz. Weimar, 1929).

Fin 1302-début 1303 : Jean de Paris, O. P., *De Potestate regia et papali* (éd. J. Leclercq. Paris, 1942).

Début XIVe s. (?) : Remigio de Girolami, O. P., *Contra falsos Ecclesiae professores* (Cod. 940 C 4 de la Bibl. Naz. de Florence), dont les cc. 7-18 sont consacrés à l'*auctoritas Ecclesiae*[192].

Vers 1312-1313 (? : la chronologie des œuvres de Hervé n'est pas entièrement établie, et B. Hauréau-N. Valois ne la précisent pas dans leur notice de l'*Hist. littér. de la France*, t. XXXIV (1914) p. 308-351 ; P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théol.*, I, p. 205, dit : v. 1319) : Hervé Nédellec, O. P., *De Potestate Papae* (éd. Paris, 1500, 1506, 1647). — En 1313 (?), du même, *De Iurisdictione* (éd. L. Hödl. Munich, 1959).

Vers 1321 (?) : Pierre de la Palu, O. P., *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae Potestatis*[193] (édité à la suite du *De eccl. Pot. et papali* de Hervé. Paris, Barbier, 1506).

(190) Voir A. M. Stickler, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX* dans *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. Rome, 1954, p. 1-26 ; *Imperator*... (*supra*, n. 124) ; F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*. Rome, 1954, p. 202 n. 1, 203 n. 24, 208 n. 38, 229.

(191) Nombreuses études. Citons : G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. I. Bilan du XIIIe siècle*, p. 146 s. ; V. Martin, *Les origines du Gallicanisme*. Paris, 1939, t. I, p. 133 s. (chez les légistes) ; G. Le Bras, *Le droit romain au service de la domination pontificale*, dans *Rev. histor. Droit fr. et étr.*, 4e sér., 27 (1949), p. 377-398.

(192) Cf. M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotel. Philos. auf die mittelalterl. Theorien über das Verhältnis v. Kirche u. Staat* (*Sitzb. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.*, 1934/2). Munich, 1934, p. 18 s. ; *Fra Remigio de Girolami, O.P.*, dans *La Scuola Cattol.*, 1925, donne, p. 366-68, la liste des 99 chapitres de ce traité. Remigio a enseigné à Florence dès avant 1275.

(193) Attribution contestée mais de plus en plus admise. M. Grabmann patronnait la paternité de Guillaume de Peyre de Godin, O. P. (*Kardinal Guilelmus Petri de*

ALEXANDRE DE SAINT-ELPIDE, Erm. S. Aug. († 1326), *Tractatus de ecclesiastica Potestate* (éd. ROCABERTI, *Bibl. Max. Pontif.*, t. II, p. 1-30).

1320-1324 : AGOSTINO TRIONFO, Erm. S. Aug., *Summa de Potestate ecclesiastica* (éd. Augsbourg, 1474 ; Rome, 1479 ; Venise, 1487 ; Rome, 1582). Du même, *Tractatus de duplici Potestate prelatorum et laicorum* (cf. *supra*, n. 179).

En 1329 : DURAND DE SAINT-POURÇAIN, O. P., *De origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*[194].

1337 : SIMON DE BORASTON, O. P., *De unitate et ordine ecclesiasticae Potestis* (cf. *supra*, n. 180).

Sauf Henri de Crémone, tous ces auteurs appartiennent aux Ordres mendiants. Sous l'angle qui est le nôtre dans la présente étude, les conséquences ou les résultats de cette activité théologique ont été les suivants. On a mis au premier plan la juridiction, en la considérant comme un *pouvoir* parallèle au « pouvoir d'ordre » et, si l'on peut s'exprimer ainsi, de même poids spécifique[195]. Les Maîtres séculiers, par contre, semblent avoir beaucoup moins distingué ou séparé ordre et juridiction ; ils parlent le plus souvent simplement de *potestas* ou *claves Ecclesiae*[196], *potestas* (*ecclesiastica*)[197], *potestas et auctoritas*[198], *regimen animarum*[199]. Pour eux, les évêques *et les curés* reçoivent ce pouvoir pastoral complet directement du Christ, Souverain Prêtre, lorsqu'ils sont appelés à leur charge de *cura animarum*[200].

Godino († 1336) und seine Lectura Thomasina, dans *Divus Thomas* (Fr.), 1926, p. 390). Mais P. FOURNIER a produit de très sérieux arguments pour l'attribution à Pierre de la Palu (*Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 86 (1925) p. 100-121 : cf. p. 120). Voir dans le même sens J. KOCH, art. cité *supra*, n. 27 (surtout p. 404, n. 50).

(194) Cf. J. KOCH, *Durandus de S. Porciano*, *Forschungen zum Streit um Thomas v. Aquin zu Beginn des 14. Jahrh.*, t. I. Munster, 1927, p. 171-173.

(195) Un début de cela chez S. THOMAS ? : cf. *Sum. theol.*, IIªIIªᵉ, q. 39, a. 3. Voir HERVÉ, pour qui la juridiction est la *potestas* même dont il traite et a pour fin de « ordinare communitatem christianam ad impendendum Deo cultum debitum et sibi acceptum, et per consequens vitae aeternae meritorium » (*De Pot.*, p. 367ᵇ). PIERRE DE LA PALU écrit : « Distinguendum est de potestate, quia quaedam est iurisdictionis, quaedam consecrationis. Potestas autem iurisdictionis est ad regendum populum, potestas autem consecrationis est ad consecrationem et administrationem sacramentorum... » (*IV Sent.*, d. 24, q. 6 : fol. 130ʳ).

(196) GÉRARD D'ABBEVILLE : cf. *supra*, n. 104. Au concile de Latran de 1215, c. 1, *claves Ecclesiae* désigne le pouvoir sacerdotal comme tel : texte dans DENZINGER, n. 430. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR parle de « spiritualis potestas Ecclesiae, quae in praedicationibus exercendis, in confessionibus audiendis, in poenitentiis iniungendis consistit » (*De peric.*, c. 14 : *Opera*, Constance, 1632, p. 72). JEAN DE POUILLY parlait *potestas :* cf. les 9 articles d'oct. 1319 (KOCH, art. cité *supra*, n. 27 : p. 414).

(197) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 16, cité *supra*, n. 84.

(198) GODEFROID, *ibid.;* accusation contre Jean de Pouilly (*supra*, n. 87) : « dixit quod episcopi qui succedunt apostolis et curati discipulis succedentes totam auctoritatem et potestatem suam eque et immediate habent a Christo... ».

(199) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 16 : *supra*, n. 119.

(200) *Curatus = rector*. HENRI DE GAND, *Quodl. VII*, q. 24 et *XII*, q. 31 (*supra*, n. 86) ; de même PIERRE D'AUVERGNE édité *infra*.

La juridiction est définie par Hervé Nédellec comme la *potestas dicendi jus*, non par mode de simple proposition doctorale, mais avec la faculté d'obliger les assujettis à tenir pour juste ce qui a été défini comme tel[201]. Notons que cette définition fait abstraction des modalités propres, soit au pouvoir étatique, soit au pouvoir valable dans l'ordre de la Nouvelle Alliance. La définition donnée par Hervé est devenue commune chez les ecclésiologues[202].

La juridiction est ainsi nettement détachée, comme pouvoir, de la consécration sacerdotale ou épiscopale. Elle ne vient pas aux évêques du sacerdoce qui leur donne les clefs et de l'élection suivie de leur confirmation et de leur sacre, mais du pape et comme un pouvoir participé du sien, communiqué par lui. Les évêques qui, jusqu'ici, se disaient tels « gratia Dei », « Miseratione divina », commencent à se dire tels « par la grâce de Dieu *et du Siège apostolique* ». Rare à la fin du XIIIe siècle[203], cette formule devient habituelle au cours du XIVe siècle, sous les papes d'Avignon[204].

La précision, acquise déjà chez les scolastiques du XIIIe siècle, selon laquelle le pape dépasse les autres évêques, non par son pouvoir sacerdotal, mais par son pouvoir de juridiction, est désormais développée avec des conséquences qui, déjà, s'annonçaient du fait de la réforme grégorienne, et contre lesquelles un S. Bernard avait lutté[205]. C'était un danger d'envahissement du monde chrétien et des rouages de l'Église par un esprit juridique, des schémas de puissance et d'autorité. Hervé Nédellec parle *exclusivement* de la juridiction. Chez Agostino Trionfo, la fonction papale apparaît détachée d'une réalité sacerdotale et pastorale,

(201) HERVÉ, *De Potestate Papae:* « Potestas jurisdictionis videtur importare, quantum apparet ex interpretatione nominis, potestatem dicendi jus, sive statuendo, sive sententiendo, sicut magis infra patebit. Circa quod sciendum est quod dicere jus vel dicere justum patet dupliciter contingere : uno modo sine quacumque obligatione, sicut quando aliquis scholastice, puta determinando in scholis, dicit aliquid esse justum, et ista potestas jus dicendi non est illa de qua nunc agitur. Alio modo potest vocari potestas jus dicendi vel justitiae, quando aliquis habet potestatem super aliquos, sic quod possit obligare eos ad tenendum pro justo hoc quod dicit, sive statuendo, sive sententiam dando » (p. 363b).

(202) Ainsi JEAN DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, lib. I, c. XCVI : « Potestas jurisdictionis proprie dicitur potestas dicendi ius per modum imperii ad observandum id quod praecipitur obligando » (éd. Venise, 1561, f. 109v), repris par le cardinal ZIGLIARA, *Propaedeutica*, p. 401. S. ANTONIN DE FLORENCE cite expressément Hervé : *Summa theol.*, pars 3a, tit. 22, c. 3 (éd. Vérone, 1740, t. III, col. 1187 C). REMIGIO DE GIROLAMI (cf. ét. citée n. 192 : p. 28) définit la juridiction « potestas juris », « juris dictio ».

(203) Le premier cas signalé par J. Fr. v. SCHULTE (cf. n. 161), p. 218, est celui de Jean de Sirk, évêque d'Utrecht, en 1291 ; ensuite, plusieurs autres cas.

(204) Cf. G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon*, 4e éd. Paris, 1924, p. 399.

(205) Voir *L'ecclésiologie de S. Bernard*, dans *S. Bernard théologien* (*Anal. S. Ord. Cisterc.*, 9 (1953) p. 136-190), p. 175 s.

et de la qualité même d'*évêque de Rome* pour être définie comme un vicariat du Christ dans le pur ordre juridictionnel[206].

Ces faits apparaissent d'autant plus notables et gros de conséquences si l'on pense que le traité de l'Église comme traité propre et séparé commence de se constituer, et très exactement dans ces écrits *De potestate* que nous venons d'évoquer. Il a été, comme de naissance, voué à se développer comme un traité des pouvoirs hiérarchiques, surtout du pouvoir juridictionnel affirmant ses droits en face d'autres forces rivales ; et, sauf dans les écrits gallicans, de façon exclusive, comme un traité de l'autorité papale.

3°) Ce processus de définition de l'Église comme une société soumise à une autorité a été puissamment aidé ou accéléré par l'application en ecclésiologie des principes généraux de la philosophie aristotélicienne de la société[207]. Cette philosophie était dominée par la notion de fin et par celle de l'autorité ou tête comme cause mouvant un corps ou un groupe social vers sa fin. C'était là un schéma qu'on appliquait aussi bien à l'Église qu'à la société étatique, la fin étant seulement différente — et immensément différente — ici et là[208]. Parallèlement, on continuait à appliquer à l'Église, au plan de ses structures sociales visibles, la comparaison physiologique du corps qu'on lui avait si largement appliquée, au XIIe siècle, au plan de sa réalité de grâce. Le moyen âge avait une conscience très vive de ce qu'est l'unité d'un corps social et du rôle décisif de la tête dans cette unité[209]. Ce que le Christ est pour l'être intime de l'Église dans l'ordre de la foi et de la grâce, le pape l'est pour son unité sociale et l'ordination de tous les membres et de leurs activités vers la fin. Facilement, les théologiens mendiants passaient de là à dire du pape, *positis ponendis*, ce qu'ils disaient du Christ : il est, au plan visible et vicarialement, la tête du Corps mystique[210] ; il est même « caput a quo omnis sensus et motus procedit in

(206) Voir M. J. WILKS, *Papa est Nomen Jurisdictionis: Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ*, dans *Journal of Theol. Studies*, N. Ser., 8 (1957), p. 71-91, 256-271.

(207) Pour l'ensemble, cf. M. GRABMANN, *ét. citée* n. 192 ; G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vol., 1934-46 ; rééd. Louvain, 1956 s. ; Br. TIERNEY, *The Foundations...*

(208) Voir par exemple S. THOMAS, *Sum. theol.*, IIªIIªᵉ, q. 147, a. 3 ; *De Reg. princ.*, I, 14.

(209) Voir E. LEWIS, *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, dans *American Political Science Rev.*, 32 (1938), p. 849-876 ; A. H. CHROUST, *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*, dans *Rev. of Politics*, 9 (1947), p. 423-452. Les références seraient innombrables. Notons seulement pour THOMAS D'AQUIN, *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2 ; *Sum. theol.*, IIªIIªᵉ, q. 183, a. 2, ad 3 ; IIIª, q. 48, a. 1 ; *Expos. in Symb.*, a. 10 ; *In 1 Cor.*, c. 12, lect. 3 ; *in Eph.*, c. 4, lect. 1 et 5 ; *in Col.*, c. 1, lect. 5.

(210) Pour S. THOMAS, cf. entre autres *IV Sent.*, d. 38, q. 1, a. 4, qª 2 ; *Sum. theol.*, IIªIIªᵉ, q. 39, a. 1 ; IIIª, q. 8, a. 7 ; *C. errores Graec.*, éd. Lethielleux, p. 324-5. Comp. *infra*, n. 359, l'idée de ne pas faire de l'Église « un monstre ».

corpore ». Aristote patronnait comme la meilleure — donc, nécessairement, celle de l'Église — la forme monarchique de gouvernement[211].

2) *L'Église vue comme un seul peuple d'extension universelle.*

Si le statut même du ministère des Frères les engageait à rattacher tout pouvoir pastoral au pape, la structure de leurs Ordres s'accommodait d'une vision très universaliste de l'Église sous l'autorité du pape. De fait, ils professent, dès le XIII[e] siècle, la doctrine qui sera définie au premier concile du Vatican, selon laquelle le pape a un pouvoir universel, véritablement et immédiatement épiscopal.

Évidemment, les Maîtres parisiens avaient le sens de l'unité de l'Église universelle. En auraient-ils parlé, cependant, comme S. Thomas, dont ce texte pourrait bien contenir une allusion à leur principe territorial ?

Quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput, ita et in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput[212].

Le pape a la charge de l'Église universelle[213]. Guillaume de Saint-Amour rappelait que S. Grégoire le Grand avait refusé le titre de « Pontifex universalis ». S. Thomas explique en quel sens : le pape n'est pas évêque universel en ce sens qu'il serait l'évêque propre et particulier de tous les sièges : ce serait anéantir le pouvoir des autres évêques ; mais bien en ce sens qu'il possède une autorité immédiate et pleine en toute Église, quelle qu'elle soit[214]. Sa juridiction est donc immédiate sur tous les fidèles. Ceux-ci relèvent à la fois, et de façon immédiate, de leur curé, de leur évêque et du pape[215].

S. Thomas ne va donc pas aussi loin qu'Hervé Nédellec et Pierre de la Palu, ou encore qu'Augustin d'Ancône, pour lesquels l'Église est

(211) S. Thomas, *C. Gent.*, IV, 76 ; *Sum. theol.*, Suppl., q. 40, a. 6 (et l'obj. 2) ; Pierre de la Palu, *IV Sent.*, d. 24, q. 6, cité *supra*, n. 187. C'était une idée universellement admise : voir par ex. Henri de Gand, *Summa quaest.*, a. 25, q. 2 (dans G. de Lagarde, ét. citée *supra*, n. 105 : p. 99).

(212) *C. Gent.*, IV, 76. Comp. *IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, q[a] 3 ; *Sum. theol.*, II[a]II[ae], q. 39, a. 1 ; *Suppl.*, q. 40, a. 6. Pour le contexte général des idées d'unité, de corps et de *caput*, cf. A. H. Croust cité n. 209.

(213) *Sum. theol.*, II[a]II[ae], q. 89, a. 9, ad 3 ; grand nombre de textes analogues. Le pape est « universalis Ecclesiae pastor » (*C. Gent.*, IV, 76 fi).

(214) *C. impugn.*, c. 4 : « Quod autem Papam universalem Pontificem se prohibet nominari, non ideo est, quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet Ecclesia, sed quia non praeficitur cuilibet particulari Ecclesiae ut proprius et specialis illius Ecclesiae rector, quia sic cessarent omnium aliorum Pontificum potestates » (Lethielleux, p. 54). Dans le *C. err. Graec.* (c. 65 ; éd. Leth., *Opusc.*, III, p. 323), S. Thomas rencontre et cite le texte prétendu du concile de Chalcédoine : « Leo sanctissimus Apostolicus et Œcumenicus, id est universalis Patriarcha... ».

(215) « Super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis, et episcopus et papa » : *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, ad 5. Comp. *infra*, n. 223.

bien proche d'être un unique diocèse dont le pape serait l'évêque, et les évêques des sortes de préfets ou de proconsuls[216].

Sans doute ne va-t-il même pas aussi loin que S. Bonaventure, car si celui-ci exprime la même idée, il le fait dans une perspective plus unitaire. Voici par exemple en quels termes il parle de l'épiscopat universel du pape :

Ubique in omnibus ecclesiis habet illam (plenitudinem auctoritatis) sicut in sua speciali sede Romana (...) Triplex est hujus potestatis plenitudo : scilicet quod ipse Summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis quam Christus Ecclesiae contulit, *et hoc quod ubique in omnibus ecclesiis habeat illam sicut in speciali sede Romana*, et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam Ecclesiam omnis auctoritas prout singulis competit eam participare.

Cum ipsi plebani sint vicarii episcoporum in suis parochiis sicut episcopi Summi Pontificis in officiis sibi commissis...[217].

Comme nous le verrons bientôt plus profondément, S. Bonaventure rattache ces thèses au principe selon lequel l'Église de la terre ne fait que traduire visiblement les lois et la structure de son modèle céleste :

Cum ipsa Ecclesia una sit hierarchia, unum corpus et una sponsa, necesse est quod unum habeat hierarcham praecipuum, unum caput et unum sponsum ; et quoniam hujusmodi unitas non tantum est in Ecclesia secundum interiorem influentiam charismatum, verum etiam secundum exteriorem dispensationem ministeriorum : hinc est quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus, caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui interius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat, verum etiam exterius unus debet esse minister praecipuus tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi, ut Ecclesia non tantum interius, verum etiam exterius in unitate habeat conservari[218].

S. Thomas met également en œuvre l'idée d'une représentation et d'un ministère visibles du gouvernement par le Christ de l'Église universelle, comme il en existe de son action sanctifiante dans le ministère sacramentel[219]. La doctrine, sur ce point, est la même ; le ton est différent. On peut faire une constatation analogue en suivant, chez les deux Docteurs, le thème des ministres — pape, évêque, curé — comme époux de l'Église. Le thème était classique. Il avait reçu une extension extraordinaire, allant jusqu'à des conséquences ou applications canoniques très

(216) Pour Hervé et Pierre de la Palu, cf. *supra*, n. 184-186. AUGUSTIN : « Papa est episcopus cuiuslibet Ecclesiae immediate, quia iurisdictio omnium episcoporum et prelatorum Ecclesiae derivatur a papa immediate » (*Summa*, q. 19, a. 3 : p. 119).

(217) *Quare Fratres Minores praedicant et confessiones audiant* (Quar., VIII, 375 et 377). Comp. *Expos. sup. Reg.*, Confirmatio, n. 2 : « *Honorius episcopus*. Episcopus non alicuius partis solum, sed totius universitatis » (VIII, 391).

(218) *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3 (Quar., V, 194) ; comp. la 22me des raisons tirées du N.T. : p. 192. Très brève et accessoire mention de la qualité de *sponsus* de l'évêque, *IV Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 (IV, 643). Comp. THOMAS D'YORK cité *supra*, n. 175.

(219) *C. Gentiles*, IV, 76, § *Si quis*. Comp. *C. err. Graec.*, c. 64 (Lethielleux, p. 322 ; éd. P. GLORIEUX, pars II, c. 2, p. 166).

précises, dans les Décrétales d'Innocent III[220]. Les Maîtres séculiers y faisaient appel[221], mais sans insister, car on en tirait aussi contre eux des critiques dont on s'étonne que les Religieux n'aient pas tiré profit[222]. S. Thomas répond à Guillaume de Saint-Amour sans dénier aux curés la qualité d'époux de leur église ; mais cette qualité appartient plus proprement à l'évêque, qui, d'ailleurs, porte seul l'anneau ; elle est plus éclatante dans le pape, qui est, au plan d'un ministère vicarial visible, comme l'époux de l'Église universelle[223]. S. Bonaventure tient une position semblable, mais il accentue davantage la réduction au pape, représentant l'Époux unique de l'Église une : cf. *supra*, n. 218.

La réponse des docteurs mendiants à l'argument tiré des droits du « proprius sacerdos » était analogue : le curé n'est pas le seul auquel ce titre convienne ; l'évêque, et, de façon suprême et universelle, le pape, sont aussi « proprius sacerdos » des fidèles, et ils peuvent commu-

(220) Voir J. Trümmer, *Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistliche Ehe zwischen Bischof und Diözese*, dans *Oesterr. Archiv f. Kirchenrecht*, 2 (1951), p. 62-75.

(221) Guillaume de Saint-Amour, d'après S. Thomas, *C. impugn.*, c. 4 (p. 35). Voir aussi Godefroid de Fontaines, *Quodl. V*, q. 16 (*Les Phil. Belges*, III, p. 79, sur le curé-*sponsus*) ; *Quodl. XII*, q. 4 (t. V, p. 96).

(222) On accusait en effet les clercs de délaisser leur paroisse, qui était leur épouse, pour les écoles ou d'autres lieux profitables : cf. M. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-31...* (*Et. de Philos. Méd.*, 15). Paris, 1931, p. 93-94. Texte caractéristique du XIIIe s. : « Les épouses spirituelles, prébendes, cures et églises, on les peut résigner, délaisser, changer : il suffit pour cela de s'adresser aux prélats. Lorsqu'il s'agit d'épouses charnelles, c'est défendu. Et pourtant, quel est le plus fort du lien spirituel ou du charnel ?... » (von Hamel, *Les Lamentations de Mathieu*, t. I *(Bibl. des Hautes Ét.)*. Paris, 1892, p. 535 : cité p. 94, n. 3). — On sait que l'un des grands arguments de S. Thomas pour nier que les offices de curé ou d'archidiacre établissent dans un *état* (de perfection) était qu'ils pouvaient être résiliés, changés ou abandonnés.

(223) *C. impugn.*, c. 4 (p. 56) : « Sponsus Ecclesiae proprie loquendo Christus est, de quo dicitur Joh, 3, 29, *Qui habet sponsam sponsus est*. Ipse enim de Ecclesia suo nomine filios generat. Alii autem qui sponsi dicuntur sunt ministri sponsi exterius eo operantes ad generationem spiritualium filiorum ; quas tamen non sibi sed Christo generant. Qui quidem ministri intantum sponsi dicuntur inquantum vicem veri sponsi obtinent. Et ideo papa, qui obtinet vicem in tota Ecclesia, universalis Ecclesiae sponsus dicitur. Episcopus autem suae dioecesis, presbyter autem suae parochiae. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures sponsi unius Ecclesiae ; quia sacerdotes suo ministerio cooperantur episcopo tanquam principali, et similiter episcopi papae, et ipse papa Christo. Unde Christus, papa, episcopus et sacerdos non computantur nisi unus sponsus Ecclesiae. » Comp. *supra*, n. 215. — *IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, qa1, ad 3 : le simple prêtre déjà « gerit figuram Christi in Ecclesia », sous l'aspect où le Christ a rempli lui-même un ministère sacerdotal ; « sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens ; et propter hos etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut Christus ». S. Thomas s'attache à mettre en lumière la dignité princière et sponsale *de l'évêque :* c'est lui qui exerce en propre les *actus hierarchicos*, qui sont des actes sacramentels. Comp. *ibid.*, a. 3 sol. : « Per annulum (significantur) sacramenta fidei qua Ecclesia desponsatur Christo : ipsi (episcopi) enim sunt Ecclesiae sponsi loco Chrisi. » S. Thomas applique *aux évêques* le thème dionysien du *hierarcha*. IIa IIae, q. 184, a. 6, ad 2.

niquer cette qualité à d'autres prêtres en leur donnant la mission canonique[224]. Explication un peu abstraite, comparée à l'idéal pastoral concret professé par les Maîtres, où la connaissance familière des ouailles jouait un grand rôle. Elle avait pourtant été parfois acceptée dans des diocèses[225] avant que le débat ne redevînt aigu du fait du privilège de Martin IV (*Ad fructus uberes*).

J. Ratzinger, qui a noté, justement croyons-nous, quelques différences d'accent entre Bonaventure et Thomas, attache une grande importance au rôle joué, dans la mystique bonaventurienne du pape, par le fait franciscain comme tel, et ceci touchant deux points[226]. En premier lieu, la sainteté de François, et donc l'authenticité catholique de la vie franciscaine, surtout sous son aspect de pauvreté absolue. Les Maîtres séculiers la mettaient en question ; mais le pape l'avait approuvée, il avait canonisé François. Son autorité était donc la garantie même de l'existence franciscaine en sa spécificité. En second lieu, le régime idéal d'une pauvreté absolue s'était instauré, finalement, sur cette base, que le pape était le propriétaire de toutes les maisons de l'Ordre. C'était plus important encore au XIIIe siècle que cela ne le serait pour nous de nos jours, car le lien entre propriété (*dominium*) et autorité était beaucoup plus étroit et plus fort. Cela nous fait un peu, à nous, l'impression d'une fiction juridique, mais les hommes du moyen âge, moins accablés que nous de bruit et de papier, mettaient beaucoup plus de densité dans les mots et dans les gestes. Ils introduisaient une étonnante substance de mystique et d'idéal même dans des démarches matériellement assez terre à terre. C'est certainement le cas ici. L'Ordre des Mineurs était comme une grande famille d'enfants jouissant de biens appartenant à leurs parents. Le pape en était vraiment *le père*. Nous rencontrerons bientôt des énoncés caractéristiques et nous prendrons alors la mesure de la profondeur de ces propos.

C'est un fait bien connu, remarquablement élucidé même, que les Mineurs ont très vite adopté la façon romaine de célébrer l'Office, celle de la Curie et de la chapelle papale[227]. Dès 1223 (3e Règle), S. François

(224) Cf. S. BONAVENTURE, *Quare Fratres Min. praed.* (Quar., VIII, 376-377). Comp. *supra*, nn. 121 et 189.

(225) Voir par exemple les Statuts diocésains de Clermont, 1268 : MANSI, t. XXIII, col. 1193 (cité par O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *op. cit.*, p. 127).

(226) Voir l'article cité *supra* (n. 3) : différence entre Bonaventure et Thomas, p. 700 et n. 8 ; canonisation de S. François, p. 712-13 ; pauvreté, p. 711-12. Voir aussi, du même, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. Munich et Zurich, 1959, par ex., p. 84. — Bonaventure souligne l'autorité du Saint-Siège dans l'approbation de la Règle : *Expos. sup. Reg.* (VIII, p. 391-392) ; *Determinationes quaest. circa Reg.*, pars II, q. 12 (p. 366), etc.

(227) Cf. E. CLOP, *S. François et la liturgie de la Chapelle papale*, dans *Arch. Francisc. Hist.*, 19 (1926) p. 753-802 ; A. LE CAROU, *L'office divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle. Son origine, sa destinée.* Paris, 1928 ; A. D'AURIA, *Il Breviario Romano*

précisait que les clercs célébreraient l'office « secundum ordinem sanctae Romanae Ecclesiae » : disposition que S. Bonaventure commente ainsi : « quia sciebat eam immediate subesse coelesti curiae et ab ipso fuisse Domino institutam »[228]. Tandis que les Prêcheurs gardaient — et ont gardé jusqu'à ce jour — une liturgie propre, parfaitement unifiée dès l'origine, d'ailleurs, les Franciscains ont adopté la liturgie papale, comme si l'Ordre entier appartenait au diocèse de Rome. Au Chapitre général de Gênes, en 1302, l'adoption de fêtes relevant spécifiquement du diocèse de Rome était motivée ainsi : « Item cum sancta Romana Ecclesia, cui debemus prae aliis in divino conformari, celebret sollempniter... »[229].

Cette référence au pape comme au principe, à la mesure, et comme à un père, est fondée, chez S. Bonaventure, dans une synthèse extrêmement rigoureuse ; mieux : dans une métaphysique englobant à la fois l'ordre physique, l'ordre moral et l'ordre spirituel[230]. Ces ordres ont en effet une structure profonde analogue, c'est là une conviction commune aux Pères et aux Médiévaux, et dont le couple macrocosme-microcosme est une expression significative.

La synthèse bonaventurienne nous semble dominée par une interprétation des relations entre l'un et le multiple, sous le signe d'une réduction ou d'un retour du multiple à l'un, lequel a d'abord été son principe. S'agissant de l'esprit créé, cette doctrine trace essentiellement son itinéraire vers Dieu. Quand il s'agit, non de détailler et de décrire cet itinéraire, mais d'en fixer les conditions générales ou la structure, d'en donner comme les prolégomènes métaphysiques, S. Bonaventure recourt à l'idée de hiérarchie[231]. Cette notion recouvre pour lui les rap-

ed i Francescani nel secolo XIII, dans *Studi Francescani*, 2 ser., 1 (1929) p. 29-61 ; H. Dausend, *Die Liturgie im Franziskaner-Orden zur Zeit des hl. Antonius v. Padua*, dans *Liturg. Zeitsch.*, 3 (1930), p. 317-324 et *Der Franziskanerorden u. die Entwicklung der Liturgie*. Munster, 1924 ; A. van Dijk, *Il carattere della correzione liturgica di Fra Aimone de Faversham, O. F. M. (1243-44)*, dans *Ephemerides Liturg.*, 59 (1945) p. 177-223 et 60 (1946) p. 309-67 ; V. L. Kennedy, *The Lateran Missal and some allied Documents*, dans *Mediaeval Studies*, 14 (1952) p. 61-78 ; S. J. P. van Dijk, *The Lateran Missal*, dans *Sacris Erudiri*, 6 (1954) p. 125-179.

(228) *Expos. super Reg.*, c. 3 (Quar., VIII, 407).

(229) Cité par A. van Dijk, *Eph. Lit.*, 1945, p. 216. Il s'agit des fêtes de la dédicace du Latran et de S. Pierre, ainsi que de N.-Dame des Neiges (5 août). Ces fêtes sont entrées depuis, avec le Missel de Pie V (1570) dans le calendrier de toute l'Église latine.

(230) « Haec inferior hierarchia et ordini naturali consonat, et morali, et caelesti » : *De perf. ev.*, q. 4, a. 3 (V, 194).

(231) Pour ce qui suit cf. surtout *II Sent.*, d. 9, Praenotata (Quar., II, 237-38) ; *Hexaemeron* coll. XXI. Nous avons tiré profit de l'exposé de R. Šilić, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura* (*Breslauer St. z. hist. Theol.*, N. F., 3). Breslau, 1938, p. 34-53.

ports ordonnés entre le principe et la pluralité de ce qui se rattache à lui, dans le monde des esprits, qu'il s'agisse de Dieu, des anges ou des hommes[232]. *Hierarchia* dit pluralité ramenée à l'unité d'un principe, à la fois par descendance ou dépendance et par reproduction, imitation, donc aussi assimilation et remontée. Elle comporte donc toujours à la fois *egressus* et *regressus*[233]. Lorsqu'il s'agit des créatures, notre saint voit s'appliquer une loi selon laquelle « Excellentia, quanto magis descendit, tanto magis dilatatur, et quanto magis ascendit, tanto magis unitur... »[234].

La hiérarchie existe d'abord en Dieu chez qui, d'une certaine façon, il existe pluralité et unité[235]. C'est même parce qu'elle existe en Dieu qu'elle existe chez les anges et chez les hommes, très précisément à l'imitation de ce qu'elle est en Dieu, et comportant partout une structure trinitaire dont Bonaventure détaille sans se lasser les divisions et les correspondances. C'est d'abord en Dieu qu'il existe un Premier absolu, un Principe sans principe. S. Bonaventure aime parler du Père en termes de « Fontana Deitas », « Plenitudo fontalis ». Nous verrons un peu plus loin comment le caractère du *Père* se reproduit dans l'Église.

N'insistons pas sur la hiérarchie chez les anges[236]. C'est pourtant à travers elle que la hiérarchie divine informe la nôtre et que la hiérarchie humaine remonte à la hiérarchie trinitaire en l'imitant. Car l'ordre veut une descente du sublime à l'infime et une remontée du dernier au Premier par les intermédiaires[237]. Dans le monde des hommes, où la conformité à Dieu a été perdue par le péché, la ressemblance est réintroduite par Jésus-Christ qui y devient Principe : Principe absolu, car il est Dieu, principe de réduction au Père, car il est homme et Médiateur. Il devient « virtus fontalissima, vita fontalissima ». Tout comme il est, en tant que Verbe incréé, le principe de la multitude hiérarchisée des êtres, il est, comme Verbe incarné, le « hierarcha summus » qui

(232) *II Sent.*, *l. cit.:* après avoir apporté trois définitions, Bonaventure en propose une synthétique (qu'on trouve déjà chez Prévostin), « quae competit omni hierarchiae, licet non univoce, quae talis est : hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum » (p. 238 b).

(233) *II Sent.*, *l. cit.:* des trois définitions citées, dit Bonaventure, les deux premières étaient prises surtout de l'*egressus*, la troisième surtout du *regressus*, « licet utrobique tangatur utrumque » (p. 238) ; *Hexaemeron* coll. XXI, n. 18 : « influentia reducit in Deum ; dicit enim *continuationem* cum primo principio et *reductionem* in ipsum » (V, 434).

(234) *Breviloq.*, pars VI, c. 12 (V, 278 b) ; *IV Sent.*, a. 19, a. 3, q. 1, qui présente la mystique hiérarchique dans toute son ampleur, avec application de notre principe au pouvoir papal (Quar., IV, 508-509). On peut comparer S. Thomas, *C. Gent.*, IV, 1.

(235) Cf. *Hexaemer.* Coll. XXI, n. 2-15 (V, 431 s.) ; *Sermo* 5 *de Angelis*, p. 1 (IX, 622 s.).

(236) *II Sent.*, d. 9 ; *Hexaemer.* Coll. XXI, n. 16-33 (V, 433-37) ; *Sermones de Angelis*.

(237) *Hexaemer.* Coll. XXI, n. 21 ; XXII, n. 28 (V, 435, 441) et en cent endroits !

distribue dans l'Église les « diversi status, gradus et ordines »[238]. Cette expression de « hierarcha summus » revient sans cesse chez S. Bonaventure pour parler du Christ[239]. Comme Bonaventure aime les divisions prises de différents aspects, il considère la hiérarchie suscitée par le Christ dans l'Église, chaque fois en trois groupes de trois rapportés aux divines Personnes, 1°) selon la vie historique de l'Église ; 2°) selon les degrés de l'ordre ; 3°) selon l'exercice dominant[240]. Le point de doctrine bonaventurienne qui nous intéresse commande de s'en tenir à la hiérarchie selon les degrés de l'ordre ou le ministère ecclésiastique. Quelle place Bonaventure y attribue-t-il au pape ?

Une représentation, au plan visible, de ce que le Christ est lui-même, invisiblement, pour l'Église. L'idée d'un ordre de ministère extérieur répondant à l'action intérieure du Christ, est très présente, sous une forme ou sous une autre, dans la liturgie et chez les Pères. Elle est inscrite dans la réalité même de l'Église dont c'est, au fond, la loi intime. La scolastique l'avait assimilée facilement dans ses catégories précises. S. Thomas la met en œuvre tout comme S. Bonaventure, bien que dans un contexte de pensée plus attentif aux actes, aux efficiences, qu'à l'exemplarisme[241]. Nous avons déjà rencontré et cité un texte caractéristique du Docteur franciscain[242].

Selon lui, par une suite d'imitations, la loi de hiérarchie se prolonge jusqu'au plan visible. Le Père est *Fons*, Source absolument première ; le Christ est, pour l'Église, source de pouvoirs et de vie ; le pape est son image et son représentant. S. Bonaventure semble éviter généralement d'employer le mot *fons* au sujet du pape : nous ne l'avons trouvé qu'une fois[243]. Mais sans cesse revient l'idée du pape « summus et primus », « princeps principalis », « caput unde derivatur... », etc. Et aussi celle selon laquelle il est, en terre, l'image de ce que Dieu est dans le ciel. Car si, dans l'*ordo perfectissimus* de la Jérusalem céleste, il y a réduction parfaite et immédiate au *Summus simpliciter*, il y a, dans l'*ordo perfectus* de l'Église présente, qui imite celui de la Jérusalem d'en haut, une « reductio ad summum in genere hominum cuiusmodi est Christi Vicarius, Pontifex summus »[244]. Bonaventure a livré là le fond de sa pensée. L'idée de hiérarchie comporte *egressus ab uno* et *regressus ad unum*, *reductio ad principium*. On sait que la synthèse bonaventurienne

(238) *Apol. pauperum*, c. 2, n. 12 (VIII, 243). Et cf. Šilić, *op. cit.*, p. 44, 47-48, 51.

(239) Voir entre autres *Hexaemer.* Coll. III ; Šilić, *op. et loc. cit.*

(240) *Hexaemer.* Coll. XXII, respectivement nn. 3-10, 11-15 et 16-23.

(241) Voir *C. Gent.*, IV, 76 ; *C. impugn.*, c. 4 (p. 56) ; *C. errores Graec.*, c. 64 (p. 322 ; éd. P. Glorieux, p. 167) ; *De Ver.*, q. 29, a. 4, ad 2 ; *Sum. theol.*, I^{a}II^{ae}, q. 106, a. 1 et 2 ; q. 107, a. 1, ad 3 ; III^{a}, q. 8, a. 6 ; q. 26, a. 1 ; etc.

(242) Cf. *De perf. evang.*, q. 4, a. 3 (V, 194 b) cité *supra*, n. 218 ; comp. ad 2 (p. 196 a).

(243) *Breviloq.*, p. VI, c. 12, n. 5 : « Papa... fons... a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra » (V, 278 b).

(244) *De perf. evang.*, q. 4, a. 3 (V, 194 b).

est une synthèse religieuse de conversion de toutes choses à l'unité suprême et, par exemple, en matière de culture, une synthèse de « Reductio artium ad Theologiam », c'est-à-dire à Dieu. Pour montrer que tout fidèle, plus encore tout Religieux, doit au pape obéissance, Bonaventure a commencé par établir qu'en tout ordre de choses jouait cette loi de soumission ou réduction au principe ordonnateur[245].

Comme Bonaventure utilise tout principe philosophique valable pour le service de la vérité théologique, il fait appel ici à deux philosophes. Il emprunte à Averroès, sans le nommer, pour l'appliquer au pape dans la *Hierarchia-Ecclesia*, le principe selon lequel « in quolibet genere est unum principium per quod mensuratur et ad quod reducuntur omnia quae sunt in illo genere »[246]. Il appuie aussi cette idée de réduction au Premier sur le principe aristotélicien selon lequel le mobile est mû par un être immobile[247]. En réalité, il utilise Aristote et Averroès dans un esprit dionysien, peut-être l'un des plus authentiquement dionysiens qu'on rencontre en Occident. S. Thomas d'Aquin, qui connaît bien le principe du « Primus in unoquoque genere »[248], ne l'applique jamais, si nous ne nous trompons, à la question de la hiérarchie ecclésiastique ni au pape. S. Thomas connaît aussi la notion et le mot de *reductio* (*reducere*), encore qu'il en use moins que S. Bonaventure[249] ; il a fait, des idées d'*egressus* et de *regressus* le principe même du plan de la *Somme*, et il l'a exprimé plus d'une fois ailleurs. Mais il n'applique pas l'idée de *reductio* au pape. Il ne traduit, ni son rôle éminent, ni le fait hiérarchique en général, dans cette sorte de métaphysique mystique qui fait du pape un absolu. Par contre, on trouve une traduction de ce

(245) *Ibid.*, p. 194 a sq. Il le montre au titre de la justice naturelle, civile et céleste ; au titre de l'unité de l'Église, qui est celle d'*une* hiérarchie, d'*un* corps, d'*une* épouse ; au titre de la stabilité de l'Église et de son autorité sur le monde.

(246) *De perf. evang.*, q. 4, a. 3, arg. 24 (V, 191). Les éditeurs (t. II, p. 94 n. 4, à propos de *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, q. 2) disent que la formule est d'Averroès d'après Aristote, *Met.*, X, text. 3 s. (= IX, c. 1), surtout text. 7, *de mensura*. Nous n'avons pas fait de recherche personnelle dans Averroès. En tout cas, il avait eu des prédécesseurs dans l'application du principe à un intellect actif unique et séparé : Alkindi (cf. Ét. Gilson, dans *Arch. Hist. doctr. litt. du M. A.*, 1930, p. 24) et Alexandre d'Aphrodise (*De anima* 139 v : éd. I. Bruns, dans le *Suppl. Aristotel.*, t. II, de l'Acad. royale de Prusse, p. 88, 24 à 89, 11).

(247) Aristote, *Phys.*, VIII, text. 33 s. ; *Met.*, XII, text. 35 s. (= XI, c. 7) et text. 52 s. (= XI, c. 10).

(248) Ainsi *I Sent.*, prol. ; d. 3, q. 4, a. 2, ad 1 ; d. 24, q. 1, sol. 1 ; *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 3, ad 5, ad 6 (à propos de la grâce du Christ) ; *Ethic.*, V, 5 ; *De Malo*, q. 3, a. 6 ; *C. Gent.*, III, 17 ; *Sum. theol.*, I^a^, q. 2, a. 3 ; q. 105, a. 3 ; I^a^II^ae^, q. 57, a. 6, ad 4 ; q. 90, a. 1 et 2 ; q. 91, a. 3, ad 2 ; q. 96, a. 1, ad 3 ; q. 97, a. 1 et 2 ; II^a^II^ae^, q. 4, a. 1, ad 1 ; III^a^, q. 56, a. 3 ; etc.

(249) On trouvera les références dans R. J. Defferari et alii, *A Lexikon of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1948, s. v. — S. Thomas cite souvent Denys pour l'idée que « Deus omnia convertit in seipsum sicut in ultimum finem » : I^a^II^ae^, q. 79, a. 1 ; q. 106, a. 3 ; q. 109, a. 6 ; II^a^II^ae^, q. 34, a. 1 ; q. 106, a. 3 ; etc.

genre, mais moins systématiquement élaborée que dans S. Bonaventure, chez le maître de Thomas d'Aquin, S. Albert[250].

S. Bonaventure avait des émules parmi ses confrères. Thomas d'York a dû éditer son traité *Manus quae contra Omnipotentem extenditur* en 1256. Il est invraisemblable que Bonaventure lui ait emprunté, mais les deux auteurs vivaient dans le même milieu. Thomas d'York aborde la question ecclésiologique dans les chap. 13 et suivants de son écrit. Au reproche que faisaient les Séculiers, de ruiner l'ordre ecclésiastique (c. 13), il répond par une théologie de l'*auctoritas plena* du pape, qui peut créer de nouveaux canons, interpréter les anciens, faire tout ce qui n'est pas contraire au *jus naturale*, à la sainte Écriture canonique ou à l'ordination divine[251]. A l'objection tirée du manque de mission, il répond à la fois par l'idée, quelque peu dangereuse, de mission reçue *de Dieu*, et par celle, plus satisfaisante, de mission reçue du pape, la plus haute autorité[252]. Ceci même en l'absence d'invitation par les prélats inférieurs : c'est à l'appui de cette précision que Thomas d'York argue du principe hiérarchique dionysien : il faut qu'il y ait, à la tête

(250) Voir *De sacrificio Missae*, tr. III, c. 6, n. 9 (commentaire du Canon : « Adunare... ») : « Haec enim congregatio et adunatio in coelo praefulget, in naturis ostenditur, in operibus Christi exemplificatur, in divinis legibus praecipitur et in toto Christi corpore mystico observatur. In coelis enim Angeli ad Archangelos, Archangeli ad Principatus, Principatus ad Potestates, Potestates ad Virtutes, et Virtutes ad Dominationes, et Dominationes ad Thronos, et Throni ad Seraphim, et Seraphim ad Cherubim, et Cherubim secundum oboedientiae et illuminationis ordinem ordinati ordinantur. Et ipsa multitudo Angelorum quae in quolibet est agmine, ad unam personam quae in quolibet ordine praeeminet, adunatur ; et ideo *ordo coeli* vocatur, quia omnis ordo est relatio multorum in gradibus differentium ad unum (....). Hoc in naturis ostenditur... (...) In Christi operibus haec adunatio exemplificatur... (...). Hoc praecipitur in legibus divinis : quia sicut dicit beatus Dionysius : « Lex Divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere. » Talis autem reductio ultimorum ad media et mediorum ad prima non potest esse nisi in ordine ad unum primum. Sic igitur Divinitatis lex sicut est descensus illuminationum et charismatum ab uno, sic reductio est ad unum (...). Sic enim *octo gradibus* ascenditur ad Divinitatis templum et culturam, ut dicitur, Ezech., XL, 49, Papatu scilicet, Patriarchatu, Primatu, Archiepiscopatu, Episcopatu, Abbatu, reverentia, praepositura, decanatu, cura parochiali : curam enim archidiaconorum sub praepositura comprehendimus. Hoc enim in toto Christi mystico corpore, quod est Ecclesia, observatur, in quo omnia ad unum rediguntur quae Petri clavibus committuntur, Mt, XVI, 19 : *Tibi dabo...* » (Borgnet, XXXVIII, 103-104).

(251) C. 14 : Bierbaum, p. 139 ; comp. c. 18, p. 156 s. — S. Bonaventure admet que le pape n'est pas assujetti aux *constituta patrum ;* il est au-dessus et peut en dispenser : *IV Sent.*, d. 19, dub. 6 (IV, 513) ; la distribution des cures et le don de la juridiction viennent de l'Église romaine, qui peut toujours en disposer autrement : *Expos. in Reg.*, c. 9, n. 6 (VIII, 429).

(252) C. 16, p. 147 et 148. — S. Bonaventure : « Modernorum ordinum praedicatores... habent auctoritatem quia missi sunt a Summo Pontifice et aliis praelatis » (*De perf. evang.*, q. 2, a. 2, ad 18 : Quar., V, 146) ; comp. *Expos. in Reg.*, c. 9, n. 4 (VIII, 428). Comp. *supra*, n. 189.

de l'Église, un représentant du « Summus Hierarcha Iesu » ; « Est igitur hierarcha unus a quo est influentia potestatum et ordinationum in omnes personas hierarchicas et influentiarum distributio... »[253].

Revenons à S. Bonaventure. Si la hiérarchie terrestre imite celle de la Jérusalem céleste, et finalement la hiérarchie divine, d'où tout procède et à qui tout doit revenir, on doit trouver, dans le *Primus hierarcha* terrestre, une image du Premier Principe absolu. Ici, l'ecclésiologie ou la hiérarchiologie de S. Bonaventure montre qu'elle est profondément une « *théo*-logie ». L'ordre hiérarchique, dont Denys est le docteur, est trinitaire, divisé en trois degrés de trois ; il est remontée à Dieu et réduction à la Trinité, elle-même structurée à partir de la *Deitas fontalis* du Père :

Ut sic ascendat et configuretur beatissimae Trinitati : nam *purgatio* ad bonitatem, *illuminatio* vero ad sapientiam, sed *consummatio* ad potestatem. Et sic regnum Ecclesiae per Spiritum Sanctum ad Filium *traditur Deo et Patri* (*1 Co*, 15, 28), dum ad ipsam supremam et paternam unitatem reducitur, ultra quam non est cogitare ascensum[254].

C'est à la lumière de cet admirable texte qu'il faut lire ceux où Bonaventure exprime la qualité du pape comme père universel :

Unus pater patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus primus et summus pater spiritualis omnium patrum, immo omnium fidelium, et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, Christi vicarius, fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticarum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra[255].

Si le pape est *fons*, c'est parce qu'il est, dans la hiérarchie de la terre, le reflet du Principe sans principe de la hiérarchie divine elle-même : le père.

Dans ces perspectives, ce n'est pas seulement le sentiment franciscain de former comme la famille du pape, qui prend toute sa dimension[256], c'est l'explication entière de la vie religieuse que Bonaventure a proposée dans son *De perfectione evangelica*. La dernière question du traité concerne l'obéissance au pape : nous lui avons fait de nombreux emprunts. Ses derniers mots sont : « Nos autem in statu viae tanquam *parvuli*... ». Mais le traité commence par l'humilité, le retour à Dieu basé sur une

(253) C. 17, p. 152. Le c. 18 et dernier prétend répondre, mais dans ce cadre de monisme hiérarchique, à l'objection des Maîtres disant qu'on portait atteinte aux autorités intermédiaires.

(254) *IV Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 4 (IV, 635).

(255) *Breviloq.*, p. VI, c. 12 (V, 278 b). Comp. *Hexaemer.* Coll. XXII, n. 15 : « Super Apostolos autem est Christus et post Petrus. Oportet ergo esse patrem patrum, quem nos Papam vocamus... » (V, 439 b). L'attribution au pape de la propriété des couvents relevait certainement de cette *paternité*. Même Godefroid de Fontaines emploie le mot *pater* lorsqu'il s'agit du « ius et dominium » du pape sur les biens ecclésiastiques : *supra*, n. 123.

(256) Très formellement : *Apol. pauperum*, c. 11, n. 7 (VIII, 312 b).

« vilificatio sui ». La place que Bonaventure donne au pape a une valeur théologique ; elle a aussi, chez lui, une profonde valeur spirituelle et religieuse.

Évidemment, cette présentation du rôle du pape pose bien des questions. Elle absolutise à l'excès l'autorité pontificale, en lui attribuant une place qui est celle du Christ même[257]. Il eût fallu éprouver l'authenticité et la pertinence des cadres dionysiens au point de vue de la révélation néotestamentaire. Que signifie, par exemple, cette théologie d'intermédiaires hiérarchisés, au regard de ce que nous dit l'épître aux Hébreux des conditions de notre accès à Dieu ? Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter que S. Thomas n'avait pas emprunté la même voie que S. Bonaventure et que, là même où il tenait substantiellement les mêmes positions, il ne le faisait pas en usant des mêmes catégories ou du même vocabulaire. Sans doute ces remarques recevront-elles un surcroît de précision si nous examinons, pour finir, l'usage fait du Pseudo-Denys par les différents auteurs.

C) Le Pseudo-Denys dans l'ecclésiologie du xiiie siècle

En cette seconde moitié du xiiie siècle, les textes de Denys s'imposent à tous comme une autorité. On se réfère généralement à la traduction de Jean Scot Érigène, au moins pour la *Hiérarchie céleste* (CH) et la *Hiérarchie ecclésiastique* (EH)[258]. La version de Jean Sarrazin n'apparaît guère dans les œuvres scolaires avant 1240 ; elle supplante celle de Scot lentement dans la seconde moitié du siècle. La nouvelle version de Robert Grossetête (1240-1243) n'a guère été utilisée ; ses commentaires mêmes ont été lus surtout par les auteurs anglais. Nous n'envisagerons évidemment pas ici l'ensemble du problème dionysien au xiiie siècle, mais seulement l'incidence des thèmes dionysiens sur l'ecclésiologie et l'usage fait de certains d'entre eux dans la querelle entre Séculiers et Mendiants[259].

(257) Comp. J. Ratzinger, *art. cité*, p. 717-18 et 719.

(258) Ainsi font Albert et Thomas d'Aquin, tandis qu'ils suivent Jean Sarrazin pour les *Noms divins*. Bonaventure cite tantôt Scot, tantôt Sarrazin. — Sur l'entrée de Denys en Occident, état actuel des études dans H. F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle* (*Storia e Letteratura*, 44). Rome, 1953 ; M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle*. Paris, 1957, p. 276 s.

(259) L'ensemble de la pensée dionysienne est exposé dans Vl. Lossky, *La notion des « analogies » chez Denys le Ps.-Aréopagite*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. du M. A.*, 5 (1930) p. 279-309 ; R. Roques, *La notion de Hiérarchie selon le Ps.-Denys*, *ibid.*, 17 (1949) p. 183-222 ; 18 (1950-51) p. 5-44 ; id., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Ps.-Denys* (*Théologie*, 29). Paris, 1954 ; id., Art. *Contemplation* et *Denys* dans *Dict. de Spiritualité*, t. II, col. 1885-1911 et t. III, col. 244-86. Voir *ibid.*, col. 318-58 une documentation sur l'influence de Denys en Occident jusqu'au xive s., où l'on est surpris de ne rien trouver sur l'école franciscaine. Pour S. Bonaventure, cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. Munich-Zurich, 1959, p. 89 s.

L'influence de Denys en ecclésiologie a été favorisée par certains antécédents. Avant tout par la conviction que l'ordre terrestre est un reflet de l'ordre céleste et que l'Église d'ici-bas imite ou reproduit l'architecture hiérarchique de l'Église du ciel. L'idée est absolument commune ; elle se trouve en dehors de l'influence de Denys[260] et lui est bien antérieure[261]. Elle se rattache à un thème platonicien banal[262], mais pouvait invoquer des appuis scripturaires[263]. Cependant, Denys lui-même apportait, dans sa grande synthèse hiérarchique, des énoncés tout à fait formels, qui jouissaient de l'autorité d'un disciple de S. Paul[264]. L'Apôtre ne lui aurait-il pas confié quelque chose de ce qu'il avait vu dans son ravissement au troisième ciel ? Dès lors, rattachée ou non à Denys, l'idée de l'Église terrestre faite à l'image de l'Église céleste, se trouve partout[265]. On a montré que la symbolique architectu-

(260) Par exemple chez Gratien et probablement chez S. Bernard (cf. *S. Bernard théologien*. Rome, 1954, p. 126-135).

(261) Voir, chez S. Ignace d'Antioche, l'idée, soit de l'unité de l'Église, soit de l'évêque, comme imitation du mystère céleste (Th. PREISS, *Imitation et unité chez Ignace d'Antioche*, dans *Rev. Hist. Phil. rel.*, 1938, p. 197-212 ; H. CHADWICK, *The silence of Bishops in Ignatius*, dans *Harvard Theol. Rev.*, 43 (1950) p. 169-172 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* IV, 8, 66, 1, et VI, 13, 107 (P. G., 8, 1277 et 9,328 ; C. G. S., II, p. 278 et 485) ; ORIGÈNE, *De princ.*, I, 6, 2 (KOETSCHAU, p. 82) ; l'idéologie d'Eusèbe, selon laquelle l'Empire est un reflet de la monarchie divine : cf. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, dans *Theol. Traktate*, 1951, p. 86 s. ; F. E. CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, dans *Harvard Theol. Rev.*, 45 (1952) p. 46-66) ; S. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, etc. ; BONIFACE II († 532), *Ep. ad Eulalium* (P. L., 65, 43-44).

(262) E. ROQUES, *Univers dionysien*, p. 173, n. 3.

(263) *Ex*, 25, 40 ; *Ga*, 4, 26 ; *Hb*, 8, 5 ; 11, 10.

(264) CH, c. 1, § 3 (P. G., 3, 121 C, 124 A) ; EH, c. 1 § 1 (372 A).

(265) Voir par exemple PSEUDO-JÉRÔME (ve s.), *De septem ordinibus* (P. L., 30, 148-62 ; éd. annotée par A. W. KALFF, 1935, p. 58 s.) ; S. GRÉGOIRE, *Reg.* V, 59 (M. G. H. Epp., p. 371), « coelestium militarium exemplar nos instruit », formule qui est dans Boniface II cité *supra*, n. 261 ; HINCMAR, *Opusc. LV capit. contra Hincm. Laud.*, c. 11 s. (P. L., 126, 324 D s., avec référ. à S. Grégoire *et à Denys*) ; concile d'Arras, 1025, c. 15 (MANSI, XIX, 455 D-456 C, avec invocation de S. Grégoire et de Denys, « beatus Dionysius Areopagita, Antistes videlicet et venerabilis pater, sicut didicit a Paulo Apostolo qui raptus est ad tertium coelum... : col. 456 B) ; ODON DE CLUNY, *Serm. I* (P. L., 133, 709) ; GUITMONT D'AVERSA (P. L., 149, 1485) ; GRÉGOIRE VII, *Reg.* VI, 35 (éd. CASPAR, p. 450, l. 22 s.) ; URBAIN II, *Epist.* VII (P. L., 151, 290) ; HUGUES DE FLEURY, *Tract. de regia pot. et sacerd. dign.* (dans BALUZE. *Miscellanea*, IV, p. 12) ; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Lib. XII Quaest.*, c. 8 (P. L., 172, 1182) ; S. BERNARD, *De Consid.*, III, 4, 17-18 (P. L., 182, 768 D-769, et cf. *S. Bernard théologien*. Rome, 1953, p. 150) ; GRATIEN, C. 7 D. LXXXIX (FRIEDBERG, col. 313) ; OTHON DE FREISING, *Chronicon*, VIII, 29 (éd. HOFMEISTER, p. 440) ; PIERRE DE CELLE, *Sermo* 13 (P. L. 202, 677 : ministères répondant aux ordres angél.) Pour les auteurs du XIIIe s. que nous étudions (Guillaume d'Auvergne, Jean de Limoges, G. de Soissons, Gilbert de Tournai, Berthold de Ratisbonne, Guillaume de Saint-Amour, Thomas d'York, S. Bonaventure, Henri de Gand...), voir *infra*. S. BONAVENTURE, *Serm. III in Domin. XII post Pentec.* (Quaracchi, IX, 402-03) ; S. THOMAS D'AQUIN, *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 7, ad 3 ; IV, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1 ; d. 19, q. 1, a. 3, qa1, obj. 2

rale des cathédrales est elle-même inspirée par le désir de refléter l'ordre de la Cité céleste[266].

L'idée s'imposait tellement que, vers les années 1230, plusieurs maîtres admettaient l'existence de neuf ordres ecclésiastiques, pour honorer la correspondance avec les neuf chœurs des anges[267]. D'autres, il est vrai, trouvaient un appui favorable au chiffre de sept ordres dans les sept béatitudes[268] ou les sept dons du Saint-Esprit[269]. Tant il est vrai que les hommes de cette époque étaient intellectuellement satisfaits quand ils avaient pu rattacher une réalité empirique à un modèle idéal.

Aussi, bien avant que n'éclatât la querelle entre Maîtres séculiers et

et sol.; *C. impugn.*, c. 4 (éd. Lethielleux, p. 32 : « Ecclesiastica hierarchia constituta est ad exemplar coelestis... ») ; *C. Gent.*, IV, 76, § Amplius. Ecclesia... ; *Comm. in Ps. 50* (éd. Vivès, XVIII, 551) ; *in Is.*, c. 37 (le Tabernacle de l'A. T. était « secundum exemplar coelestis Ecclesiae » : sic, dans l'autographe, et non « curiae », comme portent les éd.) ; *in Ephes.*, c. 3, lect. 3 fi, « Et hoc non per ecclesiam terrenam, sed coelestem, quia ibi est vera ecclesia, quae est mater nostra, et ad quam tendimus, et a qua nostra ecclesia militans est exemplata » ; *Sum. theol.*, I^{a}, q. 106, a. 3, ad 1 ; II^{a} II^{ae}, q. 10, a. 11 (= emprunt à *Quodl. II*, q. 7) ; *Q. disp. de spir. creat.*, a. 8, ad 11. HUMBERT DE ROMANS, *De eruditione Praedicat.*, lib. II, tr. 1, c. 64 (*Bibl. Max. Vet. Patr.*, XXV, 488 B) ; c. 85 (498 F : la *Curia Romana* doit prendre exemple sur la *curia* céleste, et exceller en vertus) ; *Opus tripartitum*, pars II, c. 4 (dans BROWN. *Fasc. rerum expect. et fug.*, t. II, 209) ; MARTIN DE TROPPAU, *Chronicon pontif. et imperat.*, Proem. (M. G. H., SS, XXII, 407 ; cf. MIRBT. *Quellen z. Gesch. d. Papsttums*, n° 368) ; JEAN D'ANDRÉ. Glose sur Clém. V, III, 3, s. v. 'ecclesiae', « Est enim ecclesia militans exemplata divinitus a triumphante... » (cité par W. ULLMANN, *Medieval Papalism...* Londres, 1949, p. 159) ; GUILLAUME DURAND, *De modo concilii generalis celebrandi*, pars I, tit. 3 (éd. Paris, 1571, p. 27-28).

Discutant la question des biens ecclésiastiques et du rapport de la propriété avec la perfection, GÉRARD D'ABBEVILLE disait, dans son *Contra adversarium christ. perfectionis*, lib. II, q. 2 : « Accusa igitur si uis, de imperfectione, curiam ciuitatis superne, ad cuius ymaginem bona habet ecclesia in communitate » (cité par BIERBAUM, *op. cit.*, p. 347, d'après Cod. Vat. lat. 360, fol. 107).

(266) Voir Fr. HEER, *Die Tragödie des Hl. Reiches*. Vienne et Zurich, 1952, p. 192-93 ; H. SEDLMAYR, *Die Entstehung der Kathedrale*. Zurich, 1950.

(267) C'est le cas de GUILLAUME D'AUXERRE (*Summa*, lib. IV : De ordine, c. 1. Ed. Paris, Pigouchet, 1500, fol. 284^{v}. Cf. J. STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre*. Paderborn, 1917, p. 194, 197), de ROLAND DE CRÉMONE (*Summa*. Cod. Paris, Mazarine lat. 795, fol. 127^{v} : cité par A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo*, dans *Scholastik*, 26 (1951) p. 496-519 : p. 517, n. 102, ou *Dogmengesch. d. Frühscholastik*, III/2, 1955, p. 298, n. 48). HUGUES DE SAINT-CHER (*In IV Sent.*, d. 24 : cité *ibid.*, p. 518, n. 106) nous dit que cette opinion était tenue par plusieurs. On pourra comparer HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Lib. XII Quaest.*, c. 8 (P. L., 172, 1182).

(268) Ainsi Maître SIMON : H. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe* De Sacramentis (*Spic. S. Lov.*, 17). Louvain, 1937, p. 66. La 8me béatitude, qui couronne toutes les autres, répondait à l'épiscopat.

(269) Ainsi PIERRE LOMBARD (*Sent.*, lib. IV, d. 24, c. 2 : éd. Quaracchi, p. 892), HUGUES DE ROUEN (*De Ecclesia et ejus ministris*, lib. II, c. 2 s.), par insinuation au moins, HUGUES DE SAINT-VICTOR (*De sacram.*, lib. II, p. 3, c. 5), ÉTIENNE LANGTON (*Quaest.:* cf. texte dans LANDGRAF, *art. cité*, p. 515).

Religieux mendiants, arguait-on facilement, dans les matières les plus concrètres de la vie canonique de l'Église, à partir du modèle indiscuté de l'Église céleste. Nous voyons un certain G., du Soissonnais, le faire dans un discours prononcé *in Curia Romana*, en 1228, dans un procès relatif à l'élection de l'évêque de Paris. Le texte est orienté dans le sens curialiste et papal le plus fort, puisque les cardinaux sont comparés aux trois ordres angéliques les plus élevés, sous la *potestas* suprême et première du pape, qui exprime, lui, la hiérarchie divine[270]. On ne peut s'empêcher de penser à l'idéologie que nous avons trouvée, en 1256, chez S. Bonaventure et Thomas d'York. On rencontre, plus tard, des exemples analogues d'exaltation des cardinaux[271].

(270) Texte contenu dans le recueil du ms. de Douai 434 et publié en partie par V. Doucet, *A travers le ms. 434 de Douai*, dans *Antonianum*, 27 (1952) p. 531-580. Cf. p. 353 s. Voici, schématiquement, les correspondances qu'il donne :

inferiores	angeli = sacerdotes. archangeli = doctores, maxime S. Scripturae. virtutes = viri religiosi, maxime Praedicatores et Minores.
medii	potestates = decani, prepositi, archidiaconi et ecclesiastice dignitates. principatus = episcopi. dominationes = patriarchae, archiepiscopi.
superiores	throni = cardinales perspicaciores in causis examinandis et judiciis decernendis exercitos habentes sensus in iure canonico et civili. cherubim = cardinales ad quos consilia pertinent animarum, quaestiones fidei et sacramentorum... seraphim = (cardinales) quorum intellectus transcendit affectus, qui caritate Deo familiarius coniunguntur.

Super hos omnes summa et prima potestas est summus Pontifex, qui in se divinam exprimit hierarchiam.

Le P. V. Doucet montre que le recueil du ms. de Douai (décrit par P. Glorieux, *Les 512 questions du ms. de Douai 434*, dans *Rech. Th. A. Méd.*, 10 (1938) p. 123-52, 225-67) a été rassemblé par un mystérieux G., qui se réfère plusieurs fois à Soissons. On serait tenté de penser à Guillaume II Le Parent, abbé clunisien d'Anchin près de Douai (*Dict. Hist. Géogr. eccl.*, II, 1523) de 1234 et 1243, puisque le ms. vient de l'abbaye d'Anchin. Mais serait-ce une attribution possible? Cet abbé n'est pas connu dans le domaine théologique... Dans l'histoire à laquelle se réfère l'*Arenga* de Jean de Limoges (*infra*, n. 275), on voit intervenir un abbé G. Il s'agit de l'abbé cistercien de Longpont, *non loin de Soissons*, mais en 1201, devenu abbé de Cîteaux en 1219 († 1234 ou 1235). Manrique l'appelle Guillaume, mais son vrai nom doit être Gauthier d'Ochies (Daunou, *Hist. littér. de la France*, XVIII, 134-36 ; *Dict. Hist. Géogr. eccl.*, XII, 866). Il était docteur en théologie et jouissait de la faveur de Grégoire IX et des cardinaux. Ne serait-ce pas le G. du ms. de Douai ? Noter qu'il ne s'y présente pas comme étant de Soissons, mais comme ayant prêché à Soissons, et il écrit que le chef de S. Jean-Baptiste est conservé « apud nos Suessione » (Doucet, p. 550). Mais les dates semblent résister à ce rapprochement...

(271) Martin de Troppau († 1278), *op. et loc. cit.* (n. 265) : « Et quia primo summo pontifici, id est Christo, in triumphanti ecclesia tres ierarchie angelorum obsequuntur, et ad exemplar illius in militanti ecclesia circa vicarios ipsius tria genera cardinalium obsequentium sibi sunt instituta (card. évêques, prêtres et diacres)... » L'assimilation des cardinaux aux douze Apôtres se rencontre chez Gilbert de Tournai (*infra*, n. 330), chez Robert Grosstête (ét. citée *infra*, n. 324 : p. 186), chez Gilles de Rome (*infra*,

On trouve même une application toute semblable chez celui qui fut, en ce procès romain de 1228, l'adversaire de G. du Soissonnais, et que le pape nomma et consacra lui-même évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (1228-1249) : ce qui montre bien comment, à cette époque, la construction de la hiérarchie ecclésiastique sur le modèle de la hiérarchie céleste était une idée banale[272]. Guillaume d'Auvergne allait même

n. 347 et *Contra Exemptos*, c. 11 (éd. Rome, 1555, fol. 7vb, avec une distinction entre les Apôtres entourant le Christ et les Apôtres dispersés par le monde). Un traité anonyme contre Jean Huss dira encore que le pape succède à S. Pierre, les cardinaux aux autres Apôtres, et les évêques aux 72 disciples... (cité par P. De Vooght, dans *Irénikon*, 1953, p. 248). Notons que Sixte V, en 1588, a limité le nombre des cardinaux à 70 en souvenir des 70 Conseillers de Moïse...

(272) On le trouve encore dans un sermon prononcé le 31 octobre 1230, veille de la Toussaint, publié dans M. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Paris, 1931, p. 149 s. (thème interprété dans le sens des applications morales). Mais le texte auquel nous nous référons est du *De Universo*. Secundae Partis pars II, c. 113 (*Opera*, éd. Rouen, 1674, t. I, p. 965, col. 1, CD-col. 2 AB). Le voici : « Addam tibi et aliam similitudinem regni, scilicet spiritualis quod gens Christianorum Clerum vocat, in quo Pontifex vel Sacerdos summus similitudinem tenet primi ac summi Regis, cujus loco esse, et cujus vices agere, quantum ad spiritualem gubernationem ipsum dicunt in terris. Circa ipsum vero nulli intelligenti dubium est, quia esse debeant, et assistere eidem jugiter tres ordines Clericorum, quorum primus instar Seraphim debet esse amore Creatoris ferventissimorum, et totaliter ardentium. Secundus instar Cherubim debet esse sapientissimorum et in rebus divinalibus eruditissimorum. Tertius instar thronorum, seu sedium judicum, qui et jura spiritualia, et leges ecclesiasticas, sive clericales ad perfectum noverint, et jura reddant petentibus. Et ista Hierarchia, trium scilicet istorum ordinum, vocatur apud gentem Christianorum sacer coetus Cardinalium. Manifestum autem et tibi, quia tribus ordinibus istis vehementer indiget res publica spiritualis et gubernatio ejusdem. Et manifeste vides quia nulla major pernicies potest pervenire regno spirituali, nulla major confusio, vel subvertio rei publicae spirituali sive clericali, quam si loco istius Hierarchiae econtrario se habens coetus loco istius constituatur, videlicet si ex inimicis Dei, quasi ex antiseraphim, et insipientibus tanquam ex anticherubim, et iniquis leges spirituales et jura ignorantibus, justitiamque et judicium pervertentibus, quasi ex antithronis et antisedibus, velut Antihierarchia Ecclesiastica malignantium, et synagoga Sathanae congregetur, et quodammodo regnum spirituale hujusmodi diabolo praeparetur.

Dominationibus vero respondent Patriarchae, sive Primates, qui indubitanter post tres antedictos ordines praeeminentiores sunt in Clero. Principatibus Archiepiscopi sive Metropolitani adaptantur, sicut et cognominatio eorum sonat. Potestatibus episcopi, virtutibus archidiaconi. Archangelis Archipresbyteri, Angelis Presbyteri convenienter respondent, juxta sermonem Prophetae, qui dicit, quia sacerdos Angelus Domini exercituum est. Virtutibus autem ideo Archidiaconos comparavi, quia eorum est virtute irrumpere iniquitatem, cum judices sint et ad eos jurgia pertineant. Quod si Presbyter Angelus Domini exercituum est, quis dubitat consequens esse quod et Archipresbyter Archangelus Domini exercituum sit ? Potestates quoque non immerito Episcopis aptantur, quoniam ad ipsos maxime pertinet exercitus spiritualis regere legiones, ducere spirituales acies, ordinare atque instituere militiam spiritualem seu docere : similiter et rem militarem spiritualem non tam docere, quam etiam scribere, astutias, insidias, vires hostium detegere, arma etiam spiritualia dare ac distribuere, quod in sacramento Confirmationis evidenter ostendit doctrina Christianorum, ubi armaturam spiritualem recipere se credunt per manus Episcoporum, de quo alibi alqua

plus loin : il étendait l'exemplarité de la cité des anges à la cité temporelle. Conseiller du roi de France, il développe en ce sens tout un programme d'une structure administrative du royaume passablement abstrait et arbitraire, mais intéressant[273]. Il aimait ces applications. Ne dit-il pas ailleurs que les 70 disciples sont 70 chevaliers, et les douze Apôtres, douze barons... ?[274]. Par un échange assez curieux, mais au fond logique, l'ordre temporel est assimilé à l'ordre céleste, et l'Église à un royaume, son clergé à une milice, ses hiérarques à des chefs militaires ou à des juges... Quant à la hiérarchie ecclésiastique, Guillaume d'Auvergne ne suit pas l'énumération de G. du Soissonnais en deçà des patriarches et primats, qui correspondent aux Dominations. Il ne fait place, ni aux Religieux, ni aux Docteurs (l'enseignement est la fonction des évêques). La hiérarchie reste, chez lui, entièrement pastorale : celle, dirions-nous, du clergé diocésain. A cet égard, il est comme un précurseur des adversaires des Mendiants. Il s'est d'ailleurs opposé à certaines dispenses, qu'il déclarait nulles, même quand elles avaient été concédées par le pape.

A cette époque, très précisément, les évêques arguaient, contre l'exemption monastique, du principe dionysien selon lequel les supérieurs n'agissent sur les inférieurs que par les instances intermédiaires[275].

audivisti. Quia igitur omnis ordinatio et omnis pulchritudo ordinationis in omni regno terreno, sive spirituale sit, sive aliud, non est nisi exemplum et similitudo quaedam, sive relucentia, et propter hoc designatio quaedam sive signum pulchritudinis illius primi ac nobilissimi regni, manifestum est hujusmodi pulchritudinem et ordinationem esse apud ipsum, licet incomparabiliter majorem, atque praestantiorem. »

Noter que ce chapitre suit celui qui est cité n. suiv.

(273) *Op. cit.*, n. 112 (p. 964, col. 2). Les fonctionnaires du Royaume sont distribués en neuf classes : 1) *Amantissimi Regis, Serafim : Proximi ac Laterales Regis ;* 2) *Cherubim* (science et prudence) : conseillers. 3) *Throni :* les juges, trônes de justice. 4) *Dominationes :* les Magnats, barons, *Proceres Regni*, les *Reges subditi* ou *tributarii*. 5) *Principatus :* les *Praesides Provinciae*. 6) *Potestates :* les chefs militaires. 7) *Virtutes :* les fonctionnaires de l'exécutif, surtout pour les décisions de justice. 8 et 9) Les messagers du Roi, *Angeli et Archangeli :* archanges, les *Magni Nuncii, Legati ;* anges, les courriers...

B. Vallentin (*Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas v. Aquino)*, dans *Grundrisse u. Bausteine zur Staats-u. Geschichtslehre zusammengetr. z. den Ehren Gustav Schmollers*. Berlin, 1908, p. 41-120) a étudié en détail, p. 64 s., ce texte de Guillaume d'Auvergne, en indiquant la situation de chaque fonction, en France, à l'époque. Il apporte aussi une certaine documentation sur l'utilisation du schéma dionysien des neuf chœurs angéliques, et montre bien la politisation du thème dans l'Occident médiéval. Voir aussi, pour cet aspect sociologique, W. Schwer. *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters...* (*Görres-Ges... Veröfftlg. d. Sekt. f. Sozial-u. Wirtschaftswiss.*, H. 7). Paderborn, 1934, p. 38 s. (2e éd. 1952).

(274) Sermon de Pentecôte : *Opera*, éd. Rouen, 1674, t. II, p. 78. Comp. sermon du 31 oct. 1230 : les neuf chœurs « debent in omni domo regia inveniri » (Davy, *op. cit.*, p. 151).

(275) Cf. l'opuscule de Jean de Limoges cité n. suiv., p. 152. Le P. H. Fr. Dondaine nous a communiqué l'intéressant détail suivant : le ms. de Douai 202 où il a trouvé le texte intégral des *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Jean Scot Érigène

Jean de Limoges, Cistercien, qui avait été prieur de Clairvaux de 1206 à 1208, puis abbé de Zirc de 1208 à 1218, et qui se fera franciscain vers 1245, rédigea, à l'intention du pape et des cardinaux, une *Arenga* que Dom J. Leclercq a publiée[276]. Jean de Limoges se réfère aux catégories dionysiennes et à leur mystique hiérarchique, particulièrement à la division, qu'affectionneront les Maîtres séculiers, entre *agentes* (*perfectivi*, *illuminativi*, *purgativi*) et *suscipientes* (moines et laïcs) : on devait argumenter déjà à partir d'elles : mais il place les abbés parmi les *agentes*, avec les évêques et les prêtres. Cela ne manquait pas de pertinence.

Guillaume de Saint-Amour n'ouvrait donc pas une voie entièrement nouvelle quand il arguait des principes dionysiens contre la création d'une structure nouvelle de la pastoration. Mais il choisissait, dans ces principes, ceux qui convenaient à son propos : n'avait-on pas dit depuis un siècle que les « autorités » ont un nez de cire, qu'on peut tourner comme on veut ? Rappelons son texte, déjà cité en partie plus haut :

Nec debent novi apostoli constitui in ecclesia Dei, cum ipsa ecclesia, tam de apostolis, id est, episcopis, quam de aliis ministris, olim per apostolos et sanctorum patrum concilia instinctu Spiritus Sancti, ad e emplar monstratum Moysi in monte Sina divinitus extiterit ordinata, ut dicit beatus Dionysius in Ecclesiastica Hierarchia, cap. 5 (I. § 2 : P. G., 3, 502). Cum igitur in ecclesiastica hierarchia, quae ad instar coelestis hierarchiae ordinata est, ut ibidem dicitur (c. 5, I. § 3-7 et c. 6, I. § 3 : col. 503 s., 531), non sint nisi duo ordines, scilicet « ordo perficientium », qui est superior, habens tres gradus, scilicet « episcopos, presbyteros et diaconos » sive ministros, et « ordo perficiendorum », qui est inferior, habens similiter tres gradus, « viros », scilicet « regulares », qui et ibi « monachi » appellantur, et « fideles laicos et catechumenos » ; nulli autem spiritui angelico licitum sit operari, praeter quam ordinatum sit a Deo, ut dicit Dionysius in Coelesti Hierarchia, cap. 3 (§ 2, col. 166) ; a Deo autem ordinatum sit, ut nullus inferior exerceat officium superioris nec influat super eum, sed contentus sit officio suo, ut dicitur in eodem capitulo. Relinquitur, quod « viri regulares », qui a beato Dionysio « monachi » appellantur, dum manent in ordine « perficiendorum », qui est ordo inferior, superiorum, id est « perficientium », officium, quod est « purgare, illuminare et consummare », ut dicitur in eodem cap., id est officium « docendi, praedicandi et sacramenta ministrandi » nequaquam potuerunt exercere. Et ideo dicitur in 6. cap. (I. § 3 et III. § 1 : col. 531, 534) Ecclesiasticae Hierarchiae, quod monachatus ordo non debet aliis esse praelatus ; vel secundum aliam translationem, monachatus ordo non est aliorum adductivus, scilicet per praedicationem et doctrinam...[277].

(cf. *Arch. doctr. litt. du M. Age*, 18 (1950-51) p. 245-302) avait appartenu à un archevêque de Reims ; or tous les endroits où il est parlé de l'évêque sont pointés en marge. Ce ms. date de la fin du XIIe s. Aurait-il été annoté par l'archevêque de Reims qui patronna la campagne contre l'exemption des Cisterciens dans sa province, particulièrement dans le diocèse de Soissons ?

(276) *Un opuscule inédit de Jean de Limoges sur l'exemption*, dans *Anal. S. Ord. Cisterc.*, 3 (1947) p. 147-154.

(277) *De Periculis*, c. 2 ; éd. BIERBAUM, p. 12-13 ; Constance, p. 26-27. Guillaume se réfère assez abondamment à Denys dans ses *Collectiones cath. et can. script.*, dist. I

Guillaume de Saint-Amour tenait à sa référence dionysienne. Exilé avec interdiction de revenir à Paris, il écrivait encore, en 1270-71 à Nicolas de Lisieux, en le remerciant de lui avoir envoyé son ouvrage contre les Religieux (sans doute le *De perfect. et excellentia status clericorum*) :

Quanto per eos (libellos) convincor, quam sincere et ferventi caritate amplexamini sacrosanctam ecclesiasticam ierarchiam, legislatore in monte Synai et beato apostolo in raptu ab ipso Deo exemplariter demonstratam, et per ejusdem apostoli spiritualem doctrinam a beatis Dyonisio et Ierotheo in scriptis redactam et per sancta et veneranda sanctorum patrum consilia postmodum illos ypocritas detestandos, qui se ipsos magis quam Deum praedicantes, non ejus gloriam sed suam quaerentes, ac se in prefata ierarchia gradu infimo, si tamen in aliquo, existentes, in supremum per superbiam erigentes, ac supremos contra divinam ordinationem in infimo collocantes, eandem sacram ierarchiam totis viribus nituntur subvertere et tam per se quam per seductos ab eis potentes seculi hujus quantum in eis est in immane periculum totius ecclesie reversare[278].

(*Opera*, Constance, 1632) : p. 171, les « viri regulares » sont « constituti in inferiori ordine *perficiendorum, et non perficientium*... ut dicit Dionysius in libro *Eccl. Hier.*, c. 6. Immo secundum ordinem et gradum suum nec purgare possunt alios, nec illuminare, nec consummare, videlicet publice docendo, publice praedicando, publice baptizando, publice poenitentias iniungendo vel alia sacramenta Ecclesiae ministrando, vel alia officia praelatorum curam animarum habentium publice exercendo... » ; p. 272 : « Sed forte opponet Monachus, vel vir Regularis, primarum cathedrarum amator, dicens : quod cum *Ecclesiastica hierarchia ad instar Caelestis hierarchiae divinitus extiterit ordinata*, ut dicit Dionysius in libro *Eccl. Hier.*, c. 5, non est inconveniens, si quis de inferiori ordine Ecclesiasticae hierarchiae exerceat officium superioris... (Séraphin d'*Is.*, 6)... Et hoc videtur dicere Dionysius, ut aiunt, in libro *Cael. hier.*, c. 13. Ad quod dicendum... (quand au cas du Séraphim d'*Is.*, 6), purgando prophetam, qui erat de humana, sive ecclesiastica hierarchia, non exercebat officium alienum, sed proprium, cum esset de infimo ordine angelorum, cuius ordinis proprium est officium regere ac regendo purgare humanam seu ecclesiasticam hierarchiam tanquam sibi immediate subiectam, ut dicit Dionysius in *Hier. Cael.*, c. 9... » ; p. 186 : « Cum igitur Ecclesia Christi, Spiritu Sancto docente, ad instar hierarchiae Caelestis hierarchice sit constructa et ordinata, ut dicit Dionysius in libro *Eccl. Hier.*, c. 5, constat quod eius ordinem et constructionem turbare atque confundere, nihil aliud esset quam ipsam destruere... » ; p. 189 : « Nam Regulares viri populum non habentes, cum sint de ordine Perficiendorum et non Perficientium, si suo inferiori ordine et officio non contenti, a suis superioribus, id est ab ipsis Perficientibus, id est a Praelatis postulaverint, vel impetraverint, ut liceat eis illorum officia exercere, videntur deordinare et reversare, quantum in eis est, ecclesiasticam hierarchiam ad instar caelestis Hierarchiae divinitus ordinatam, ut ostensum est supra. Nusquam enim legitur Angelos inferioris ordinis Hierarchiae caelestis postulasse, vel impetrasse ab Angelis superiorum ordinum, vel etiam a Deo, totius Principe Hierarchiae, ut liceret eis superiorum officia exercere ; sed sicut legitur in *Caelesti Hier.*, c. 3, *Illicitum est eis aliquid operarum, praeterquam ordinatum est a Deo...* ».

C'était vraiment pousser loin l'immobilisme des choses terrestres, au sein d'une Église qui doit être missionnaire, au nom d'un ordre céleste qui ne connaît rien d'une telle obligation... Notons que le cas du Séraphim d'*Is.*, 6 était invoqué par Thomas d'York (*infra*, n. 336).

(278) Dans *Chartul. Univ. Paris.*, n° 440 : t. I, p. 498.

Les Maîtres séculiers engagés dans la querelle des années 1282 et suivantes étaient trop aristotéliciens, surtout Godefroid de Fontaines, pour se référer beaucoup à Denys. Henri de Gand le fait, mais sans adopter la métaphysique mystique de Denys, soit pour l'idée très générale de l'exemplarité de l'Église céleste à l'égard de la terrestre, soit, à travers S. Bernard, pour l'idée, de portée polémique immédiate, selon laquelle l'échelonnement hiérarchique doit être respecté contre toute prétention à se rattacher immédiatement au Pontife suprême[279]. Le même principe est inlassablement, et même surabondamment, invoqué par Gilles de Rome, lui-même religieux, mais devenu archevêque de Bourges, adversaire résolu de l'exemption[280]. Vers le même moment, Jean de Pouilly arguait contre l'intervention des Religieux dans la confession des fidèles, de la loi qui veut qu'un ordre inférieur soit ramené à Dieu par l'ordre supérieur, comme cela se passe dans la hiérarchie angélique[281].

En face de ces usages de Denys, l'effort des Religieux attaqués devait porter sur quatre points : 1°) Dépasser ou récuser l'application qui enfermait les Religieux dans l'*ordo recipientium* et, à ce titre, les excluait du ministère. En fait, l'existence même d'Ordres religieux *apostoliques* (au sens moderne du mot), contredisait le hiérarchisme dionysien, puisqu'il supposait une qualification spirituelle qui ne fût pas hiérarchique. — 2°) Assouplir, sinon même nier, le principe selon lequel un supérieur ne peut agir sur un inférieur qu'en passant par les intermédiaires : principe au nom duquel les Maîtres séculiers récusaient le droit invoqué par les Religieux d'authentiquer leur ministère par une mission reçue du pape, indépendamment d'un mandat, d'une requête, voire d'une

(279) Souvent avec citation de S. Bernard : ainsi *Quodl. II*, q. 17 (éd. Paris, 1518, fol. XLIII^r) ; *V*, q. 36 (f. CCXII) ; *VII*, q. 24 (f. CCLXXXIII^v). Cf. aussi le sermon du concile de 1289, avec citation de *Job*, 38, 33 et *Ex*, 25, 40 (Schleyer, *Die Anfänge*, p. 146).

(280) *Tractatus contra Exemptos*. Rome, 1555. Le traité est certainement postérieur à la bulle du 12 mai 1310, car il fait allusion à la suppression des Templiers (fol. 16^r). Le pape doit imiter le gouvernement de Dieu, et toute l'Église doit suivre l'ordre voulu par la Providence. Or Dieu meut les créatures inférieures en passant par les intermédiaires, sauf miracle (c. 7) ; il ramène les hommes à soi par les anges (c. 10), qui observent, chacun à son rang, une loi de hiérarchie (c. 17 à 20). Gilles cite même (c. 25, fol. 19ra) le principe dionysien de continuité (« sicut suprema praelatorum attingunt infima Summi Pontificis, sic suprema aliorum debent attingere infima praelatorum, id est episcoporum »). L'exemption est un mal très grave, elle détruit l'ordre naturel et divin en nullifiant les pouvoirs intermédiaires.

(281) Voir la 2e des 13 accusations de 1317 : *supra*, n. 109 et *Hist. litt. de la Fr.*, XXXIV, 239. Réponse de Hervé Nédellec (*De Pot. Papae*, éd. 1647, p. 378 s. : « Secundus error est quod in Hierarchia Ecclesiae militantis, infimi, scilicet parrochiani, non possunt reduci in Deum per poenitentiam nisi mediantibus curatis et parrochialibus sacerdotibus ») et de Pierre de la Palu (*IV Sent.*, d. 19, q. 2 : éd. Venise, 1493, fol. 103^v s.).

permission, venant des prélats locaux. — 3°) Éventuellement, apprécier, critiquer même, le principe d'une correspondance rigoureuse entre hiérarchie ecclésiastique et hiérarchies angéliques. — 4°) Trouver dans Denys d'autres principes déboutant les Séculiers de leur position et justifiant le ministère, la manière de vivre, l'activité studieuse et enseignante, enfin le statut économique, des Frères.

En reprenant chacun de ces points, nous nous apercevrons qu'une véritable critique de Denys a été faite, surtout par Thomas d'Aquin.

1°) Il est très remarquable que S. Thomas n'ait pas nié le schéma dionysien situant les moines parmi les *perficiendi*. Sa théologie des états de perfection lui a permis, d'une part, d'en attribuer le bénéfice (et les obligations !) aux religieux, d'autre part, de le refuser aux curés, doyens, prévôts ou archidiacres, enfin de bien distinguer entre l'état de perfection à acquérir, qui est celui des religieux, et l'état de perfection acquise, qui revient à l'évêque. De sa lutte contre les Maîtres séculiers, S. Thomas a dégagé une théologie de l'épiscopat, qui fait de l'évêque un successeur des Apôtres, non seulement au point de vue de la dignité et des pouvoirs, mais au point de vue d'une construction spirituelle de l'Église par les charismes et la sainteté. Il a uni, dans son idée de l'évêque, comme dans celle qu'il avait des Apôtres, structure juridique et grâce, grandeurs de hiérarchie et grandeurs de sainteté.

Nettement situés parmi les *perficiendi*, les religieux ne sont cependant pas voués à demeurer des *recipientes*. Car leur qualité subordonnée ne les exclut pas de la possibilité de recevoir une mission : tout comme la qualité de créature n'empêche pas une communication, par Dieu, de la dignité d'être cause... Toute la théologie de la prédication et du ministère pastoral chez S. Thomas est basée sur l'idée de mission, qui doit elle-même être vue dans la grande synthèse thomiste de la *Sacra Doctrina*, communication de la vérité de Dieu, depuis Dieu lui-même, assumant l'activité des hommes. Voici ce que S. Thomas répond à Guillaume de Saint-Amour :

Ex illa auctoritate Dionysii amplius haberi non potest, nisi quia monachi ex potestate ordinaria sui ordinis non habent quod sint praelati vel aliorum adductivi. Non autem excluditur quin monachus possit accipere potestatem ordinariam vel commissam ad alios adducendum, praecipue cum in littera dicatur quod monasticus ordo non est aliis praelatus, vel aliorum adductivus, non autem quod esse non possit, vel debeat[282].

Sur deux points, nous semble-t-il, on peut se demander si la réponse ne trahit pas l'idéologie hiérarchique de Denys. D'abord en substituant au statisme d'un ordre fixé, une sorte de mobilité. Ensuite et surtout en disjoignant la qualité personnellement possédée d'illumination, et la

(282) *C. impugn.*, c. 4 (p. 50). Sur la mission nécessaire, comp. *supra*, n. 189 ; *infra*, n. 296 et Z. ALSZEGHY, *Die Theologie des Wortes bei den mittelalterlichen Theologen*, dans *Gregorianum*, 39 (1958), p. 685-705 (S. Thomas : p. 702). Sur les évêques *perfectores* et les religieux *perfecti* : IIª IIªᵉ, q. 184, a. 7 ; q. 185, a. 1, ad 2 ; q. 188, a. 1, ad 3.

fonction hiérarchique. Pour Denys, la qualité hiérarchique est une qualité d'existence, elle répond à un degré ontologique de participation à la lumière divine. Pour Thomas, c'est une question de *potestas*, qui peut être communiquée par *commissio*. On sait que, pour Denys, on ne peut illuminer que si l'on est soi-même illuminé ; la valeur d'une excommunication ou d'une absolution dépend des dispositions spirituelles du ministre[283]. S. Thomas connaît ces textes de Denys et en récuse la doctrine[284]. Il n'est pas impossible que celle-ci soit visée dans le passage du *Contra impugnantes* où notre docteur ramène à la même erreur ceux qui prétendent que les évêques ne peuvent pas confier la mission canonique aux religieux sans la permission des curés, et ceux qui, faisant consister le pouvoir d'absoudre dans la sainteté personnelle, avaient amené certains moines à usurper de leur propre chef le droit de prêcher et d'absoudre. Dans les deux cas, on méconnaît et l'on diminue l'*ecclesiastica potestas*[285].

Toute la réponse de S. Thomas est prise d'une vraie notion de la structure hiérarchique de l'Église, qui repose sur des réalités sacramentelles et juridiques qui sont, de soi, d'ordre public. Aussi Thomas d'Aquin, dans la mesure où cette expression est de son vocabulaire, entend-il par « actes hiérarchiques », non une activité supérieure dans la ligne des qualités personnelles, mais les actes sacramentels procédant de la *potestas* constitutive du sacrement d'ordre, « ministrationes et receptiones sacramentorum »[286]. Il s'agit pour lui de cette structure du culte chrétien en la situation présente, « cultus praesentis Ecclesiae », qu'il a liée à sa théologie des caractères sacramentels[287]. A la base, le caractère baptismal est une *potestas* cultuelle, non une communication

(283) Voir EH, c. 7, 3, 7 (P. G., 3, 564) et cf. aussi c. 5, § 5 s. (col. 505 s.) ; *Ep.* VIII, 2 (col. 1092). Cf. J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitsch f. kath. Theol.*, 22 (1898) p. 246-303 ; H. Koch, *Zur Gesch. d. Bussdisziplin u. Bussgewalt in der Oriental. Kirche*, dans *Histor. Jahrb.*, 21 (1900) p. 58-78.

(284) Voir *Sum. theol.*, IIIª, q. 82, a. 5, obj. 3 ; comp. l'expositio reverens de *Quodl. VIII*, q. 6 ; *IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, qª 3, obj. 2 et rep. Comp. IIIª, q. 44, a. 1, ad 2 et, dans le *Suppl.*, q. 34, a. 1, ad 3 ; q. 36, a. 3 sol.

(285) Cap. 4, Sciendum est ergo (p. 37) : passage d'un style sans bavure à lire en entier.

(286) Voir *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 ; a. 3, qª 4, ad 2, « per characterem homo configuratur ad hoc quod sit de coetu fidelium et particeps hierarchicarum actionum ». Il serait intéressant de rechercher si l'expression n'appartient pas au vocabulaire des *premières* œuvres de S. Thomas. Comp. *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, ad 6 ; *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, qª 1 sol. ; *IV Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, qª 1, obj. 1 et ad 1 ; d. 13, q. 1, a. 1 sol. 1 (*infra*, n. 289) ; d. 19, q. 1, a. 3, obj. 2 ; d. 24, q. 2, a. 1, qª 2, obj. 2. Chez Jean de Paris, « hierarchizare » = faire acte de pastoration (*De pot. regia et pap.*, c. 12 : éd. J. Leclercq, p. 209, l. 27).

(287) « Ad actus convenientes praesenti Ecclesiae... » : *Sum. theol.*, IIIª, q. 63, a. 1, ad 1 ; a. 3, ad 3.

de lumière, comme le voulait Denys[288]. Le sacerdoce hiérarchique est de même constitué, non par une vertu, qui permet de bien agir au regard de la fin personnelle, mais par un pouvoir, ordonnant un homme à poser les « actus hierarchicos » dont nous avons parlé[289]. On sait comment S. Thomas a distingué la grâce *gratum faciens* et la grâce *gratis data* comme la qualité par laquelle nous sommes personnellement unis à Dieu, et celle par laquelle nous lui sommes unis comme instrument de son action, au bénéfice des autres[290].

S. Bonaventure a la même distinction, mais il semble entendre autre chose par « actes hiérarchiques ». Il s'agit de la *reformatio* de l'âme, par laquelle elle se reconforme à la Jérusalem d'en haut, en en recevant en elle la ressemblance (*ascensus* ou *reditus* faisant suite à un *descensus* ou *exitus*) : c'est l'esprit qui devient « hiérarchique », à savoir purifié, illuminé et parfait. Les actes ou opérations hiérarchiques sont ceux qui hiérarchisent l'âme « ad instar supernae Ierusalem », par la purification, l'illumination et la perfection[291]. S. Bonaventure reste donc beaucoup plus dionysien que S. Thomas. Il s'agit ici, chez lui, d'une anthropologie mystique personnelle, plutôt que d'une structure publique d'Église — à finalité, évidemment, de salut et de perfection spirituelle. La fin est, chez le Docteur séraphique, moins dégagée de la forme et de l'efficience qu'elle ne l'est que le Docteur angélique. Bonaventure ne suit évidemment pas Denys quand celui-ci attribue à la sainteté le pouvoir d'absoudre et de sanctifier, mais il insiste d'une façon tout à fait spéciale sur la nécessité que le degré de sainteté corresponde au degré hiérarchique[292].

Dans sa *Collatio XXII in Hexaemeron*, Bonaventure développe sa syn-

(288) Denys, EH, c. 2, 3, § 4 (P. G., 3, 400 D) ; S. Thomas, III^a, q. 63, a. 2, sol et ad 2.

(289) « Ordines Ecclesiae distingui non possunt per diversitatem interioris bonitatis, quia ignota est, et indeterminati sunt gradus ejus. Et quia bonitas vel virtus alicujus non ordinatur ad hoc quod aliquis aliquid possit, sed ad hoc quod bene faciat illud quod potest... « *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1 : « Dona secundum quae distinguntur ordines sunt dona perficientia in actibus hierarchicis... ; dona autem et virtutes perficiunt ad actus personales ; et ideo secundum ea ordines non distinguuntur ». *II Sent*, d. 9, q. 1, a. 3, ad 6.

(290) Très nombreux textes. Voir *Sum. theol.*, I^{a}II^{ae}, q. 111, a. 1 (« alia (gratis data), per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod *ad Deum reducatur* ») ; *Comp. Theol.*, I, 214 ; *Com. in Rom.*, c. 1, lect. 1.

(291) Voir *II Sent.*, d. 9, Praenotata, def. 1 et 2 (Quar., II, 238) ; *Itiner.*, c. 4, n. 4 s. (V, 307 s.) : texte d'une extraordinaire densité ; *Hexaemer.* Coll. II, 6 et XXII (p. 337 et 437 s.) ; E. Gilson, *La Philosophie de S. Bonaventure*, p. 426 s. ; E. Longpré, *La théologie mystique de S. Bonaventure*, dans *Archiv. Francisc. Hist.*, 14 (1921), p. 36-108, et dans *Dict. de Spiritual.*, t. I, col. 1777 s.

(292) Voir *Apologia pauperum*, 3, 21 et s. (VIII, 240 s.). On comparera le texte de Thomas d'York cité *infra*, n. 325, et, pour l'idée d'une perfection du pape, le traité *De perfectione statuum*, n°s 74 et 82 (*supra*, p. 88).

thèse d'une manière où la théologie dionysienne du *processus* et de l'*ascensus* n'est pas seulement définie ou catégorisée comme une sorte de métaphysique sacrée, mais vue se réalisant dans l'histoire du salut, dans l'économie[293]. Il y a un *processus*, c'est-à-dire une réalisation progressive qui imite, dans le temps, la procession des Personnes divines déjà reflétée dans les ordres angéliques. La succession y est telle : les patriarches, les prophètes, les apôtres, c'est-à-dire les fondements (Père) ; les martyrs, les confesseurs, les vierges, c'est-à-dire ceux qui ont assis et dilaté l'Église (Fils) ; les présidents de communauté, les magistrats, les réguliers, par qui vit et se consomme l'Église. Le processus aboutit donc aux *regulares*. Ce sont les derniers, *ultimi*, mais en eux se consomme l'Économie divine : le monde s'achève dans leur chasteté, « quia ultimi non generabunt » (n. 9, p. 439). Mais « le plus humble est le plus grand auprès de Dieu » (n. 10, p. 439). Normalement, l'ordre de remontée devrait suivre celui des grades ecclésiastiques : « Si sic esset ordinatio interius sicut exterius, optima esset » (n. 15, p. 440). On remonterait des portiers (anges), jusqu'aux évêques (chérubins) et aux patriarches (séraphins) : mieux, jusqu'au pape, « pater patrum ». Nous avons rencontré une vue de ce genre chez Albert le Grand (cf. *supra*, n. 250). Tout dionysisme porte à de telles constructions plus idéales que réelles. Mais, continue Bonaventure, si l'on considère l'ordre des activités exercées, l'*ordo clericalis*, fait des ministres, des prêtres et des pontifes, tient le milieu de la hiérarchie, car il mêle la vie active et la contemplative. Dans la ligne des *exercitia*, en effet, nous trouvons encore trois degrés de chacun trois membres, qui correspondent aux ordres angéliques et à la hiérarchie trinitaire. Ils suivent un ordre de réintériorisation, où le bas est occupé par la vie active des laïcs et des chefs temporels (n. 18, p. 440), le milieu par la vie mixte du clergé diocésain (n. 19, p. 440), le haut par l'*Ordo monasticus* distribué en trois *ordines* : celui des *supplicatorii*, c'est-à-dire des moines, noirs ou blancs ; celui des *speculativi*, Prêcheurs et Mineurs ; celui des *sursumactivi*, dont S. François a été un exemple, dont on ne peut dire quel il sera ni s'il a commencé d'exister, mais dans lequel s'achèvera l'Église (n. 20-22, p. 440-441).

Bonaventure ne répond qu'indirectement à Guillaume de Saint-Amour, mais il lui répond radicalement. En face de l'argumentation par la distribution entre *perficientes* et *perficiendi*, il pose une hiérarchie de remontée où le passage ascendant se fait de l'*ordo laicus*, qui fournit seulement (« qui est producens »), en passant par l'*ordo clericalis*, qui est fourni et qui fournit (« qui est productus et etiam producens ») à l'*ordo monasticus*, qui est seulement fourni, « qui est productus tantum », mais ne fournit rien au delà de lui-même, car en lui se consomme

(293) Ed. Quaracchi, t. V, p. 437-444. Cf. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 44 s.

l'accession à la Jérusalem céleste et l'imitation de la hiérarchie sacrée ou la hiérarchisation de l'âme. Vue grandiose d'un processus allant de l'homme-matière à divinisation, à l'homme divinisé. Comme chez Denys, le rapport religieux est interprété dans le cadre et en termes de degrés hiérarchiques. Mais Bonaventure introduit toute une théologie de l'histoire dans ce cadre, de soi non-historique.

2°) Le principe selon lequel Dieu amène ou ramène les êtres inférieurs à leur fin par l'action d'intermédiaires est, dans sa généralité, admis par S. Thomas, et souvent appliqué dans sa théologie[294]. De même chez S. Bonaventure[295]. Cependant, il y avait lieu, d'abord de répondre à l'usage que Guillaume de Saint-Amour faisait de ce principe pour refuser aux Religieux le droit de prêcher et de confesser sans passer par les curés, ensuite de prendre position à l'égard de certaines conséquences théologiques extrêmement importantes qui découlaient du principe entendu et appliqué d'une façon absolue.

Répondre aux Maîtres séculiers n'était pas difficile, mais il est intéressant de noter l'orientation assez différente de la réponse de S. Thomas et de celle du Franciscain Thomas d'York.

Le premier se contente d'établir le droit qu'a l'évêque, possédant de façon propre, et conférant, le pouvoir ou la mission, de passer par dessus le curé et de communiquer pouvoir ou mission à des religieux qui seront les aides des curés. Et si l'évêque a ce droit, a fortiori le pape[296]. La réponse de S. Thomas est toute prise de l'idée de mission canonique et, sans préjudice du pouvoir supérieur du pape, nettement

(294) DENYS, CH, c. 4, § 3 (« Inferiora reducuntur ad Deum a superioribus per media » : P. G., 3, 181 ; comp. c. 7, § 2 et c. 8, § 2), est repris par S. THOMAS, *I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4 ; *II Sent.*, d. 3, q. 1, ad 3 ; d. 10, q. 1, a. 2 ; *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3 ; *IV Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 ; *De Verit.*, q. 9, a. 2 ; q. 27, a. 3 ; *De Potentia*, q. 3, a. 4 ; *De Malo*, q. 16, a. 9 ; *De an.*, 20 ; *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, q. 110, a. 3 ; IIª IIªᵉ, q. 172, a. 2 ; IIIª, q. 55, a. 1 et 2.

EH, c. 5, § 4 (« Lex divinitatis est ultima per media adducere » : P. G., 3, 503) : *Sum. theol.*, Iª, q. 90, a. 3 ; q. 106, a. 3 ; Iª IIªᵉ, q. 63, a. 3 ; IIIª, q. 6, a. 1.

Ce relevé de J. DURANTEL (*S. Thomas et le Ps.-Denys.* Paris, 1919, nn. 46, 67, 82 (p. 85, 95, 100) et n. 54 (p. 121) est fort incomplet. C'est ainsi qu'en plein conflit avec les Séculiers, dans son *Principium* de maîtrise, en mars-avril 1256, Thomas d'Aquin cite EH, c. 5, et dit : « Lex Divinitatis sacratissima est ut per prima media adducantur ad sui divinissimam lucem » (*Opusc.*, éd. Lethielleux, IV, 491). Et voir encore *IV Sent.*, d. 45, q. 3, a. 2, sol. et ad 1 ; *Sum. theol.*, Iª, q. 103, a. 6 ; q. 112, a. 2 ; IIª IIªᵉ, q. 2, a. 6 ; *Comp. Theol.*, I, cc. 124-126. Mais, outre Denys, S. Thomas aime invoquer dans le même sens S. Augustin *(De Tri.*, III : cf. par ex. *Resp. de Artic. XLII)* et surtout Boèce (*Consol.*, IV, prosa 6 : par ex. *II Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1).

(295) Par exemple *Comm. in Libr. Sapientiae*, proem. (Quar., VI, 109) ; *Hexaemer.* Coll. XXI, n. 16 s. (V, 434 s.) ; *IV Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1.

(296) *C. Impugn.*, c. 4, p. 39-40, « item, qui facit aliquid per alium » ; p. 40-41, « Item. Episcopi in Ecclesia tenent locum D.N.I.C... Hoc autem praecipue verum est de R. Pontifice... » ; p. 49-50, « Missi a Domino possunt alios mittere... ». Comp. *supra*, nn. 189 et 282.

orientée vers l'affirmation de l'autorité des évêques comme « proprie praelati ».

Thomas d'York répond par une théologie du Premier hiérarque — le pape —, de qui tout découle dans l'Église[297]. Nous avons déjà rencontré ces textes et y reviendrons encore (cf. *infra*, 4°).

Pris comme une loi absolue, le principe dionysien soulevait des problèmes touchant au cœur, non le droit public de l'Église, mais le christianisme même comme religion. Sur trois points capitaux, S. Thomas en particulier devait se séparer de Denys, non d'ailleurs sans invoquer souvent Denys contre Denys. Voici, brièvement énoncés, ces trois points, qui mériteraient évidemment d'être étudiés de façon beaucoup plus approfondie.

a) Pour Denys, le Christ est le chef de la hiérarchie angélique, car il est Dieu, il est « théandrique », et il est le chef de la hiérarchie humaine. Mais, d'un côté, il influe sur celle-ci par l'intermédiaire des anges et, d'un autre côté, « il se soumet aux dispositions de Dieu, son Père, que lui transmettent les anges »[298]. S. Thomas n'admet quelque infériorité du Christ par rapport aux anges qu'en raison de son humanité et des faiblesses assumées en vue de la Rédemption. Mais il veut que la science infuse du Christ soit supérieure à celle des anges[299], il garde l'immédiateté de l'influence de Dieu sur la connaissance que le Christ a des choses en leur nature propre[300]. Le Christ, affirme-t-il, illumine les anges, et c'est là l'un des titres auxquels il est leur chef[301]. Enfin, tandis que Denys ne parlait pas du sacerdoce du Christ-homme et parlait, par contre, d'un sacerdoce, comme d'une médiation, des anges, S. Thomas subordonne le rôle d'intermédiaire que les anges exercent au sacerdoce du Christ, auquel il donne sa place centrale et souveraine.

b) On connaît le thème traditionnel de l'humanité formant un *decimus ordo* appelé à combler les vides faits par le péché dans les neuf *ordines angelorum*. Le thème se trouve un peu partout, mais non sans que des positions théologiques, ou plutôt anthropologiques, n'introduisent des nuances importantes entre un auteur et un autre. S. Thomas en fait un exposé sommaire, *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 8. Or, malgré

(297) Traité *Manus quae contra Omnipotentem*, c. 17 ; éd. BIERBAUM, p. 151.

(298) EH, c. 1, § 1 (P. G., 3, 372) ; CH, c. 4, § 4 (col. 181 C). Voir *Dict. de Spiritual.*, t. III, col. 282 et, pour le rapport avec S. Thomas, I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aq. und die Griechischen Väter*. Paderborn, 1931, p. 307-314 ; BENOIT D'AZY, *Le Christ et ses anges dans l'œuvre de S. Thomas*. Extr. du *Bull. Littér. ecclés.*, 1943 (Toulouse).

(299) *III Sent.*, d. 14, a. 3, q^a 2 où il s'appuie sur un texte de Denys (parlant du Christ *glorifié* : CH, c. 7, § 3 : P. G., 3, 209 B) ; *ibid.*, sol. 6 ; *Sum. theol.*, III^a, q. 11, a. 4

(300) *III Sent.*, d. 14, a. 3, q^a 6, avec appel à DENYS, CH, c. 7, § 7 et c. 8, § 2. (col. 209 A et 239 C).

(301) *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, q^a 1 ; *De Verit.*, q. 29, a. 4, ad 5 ; *Sum. theol.*, III^a, q. 13, a. 2 ; q. 30, 1. 2 ; q. 60, a. 6 (DURANTEL, *op. cit.*, p. 96).

un texte de Denys, qui distingue quatre degrés d'existence constitués chacun à son niveau propre[302], mais en s'autorisant d'un autre texte énonçant, de façon générale, notre assimilation à la gloire des anges, S. Thomas opte pour une position bien peu dionysienne : celle selon laquelle les hommes ne formeront pas un dixième ordre à part, qui serait évidemment inférieur aux neuf ordres angéliques, mais seront assumés, chacun selon son mérite, dans tous les chœurs angéliques, surpassant éventuellement les anges, ce qui est assuré au moins dans le cas de la Vierge Marie[303].

c) Chez Denys, l'assimilation à Dieu correspondait au degré ontologique où chaque être se situe sur l'échelle de sa participation à la perfection de l'Un. Chacun reste au niveau de son « analogie »[304]. Il y a, dans chaque créature, une certaine participation en laquelle Dieu se manifeste en cette même créature. Convertir les créatures à soi, même les créatures humaines, c'est, pour Denys, les convertir à cette participation ou similitude, non les faire revenir à Dieu en lui-même : il demeure transcendant. Les hiérarchies dionysiennes interposent des intermédiaires insurmontables entre Dieu lui-même et les hommes.

S. Thomas n'admet évidemment pas ce hiérarchisme : Dieu lui-même, immédiatement atteint en lui-même, est le terme d'un plein *reditus* de l'homme[305]. La position dionysienne, ultérieurement celle de Grégoire Palamas, qui peut trouver un point de départ dans la précédente, ne serait pas, pour S. Thomas, la formule d'une pleine et vraie divinisation. Mais, sous cette question essentielle, c'est tout le hiérarchisme dionysien, avec ses intermédiaires, qui est en cause. C'est finalement la métaphysique plotinienne de l'Un, assumée par Denys, et rejetée par S. Thomas...

3°) En face de l'appui que les Maîtres séculiers pouvaient trouver dans le principe dionysien de l'exemplification de la hiérarchie ecclésiastique dans les hiérarchies angéliques, les Docteurs mendiants devaient, d'un côté, critiquer le principe d'une correspondance rigoureuse entre les deux, et, d'un autre côté, trouver dans Denys d'autres principes, favorables à leur position ecclésiologique[305a]. La critique du principe de

(302) CH, c. 4, § 1 (P. G., 3, 177 CD ; *Sources chrét.*, t. 58, p. 93-94) : cité obj. 1.

(303) *Loc. cit.* Comp. *Sum. theol.*, Iª, q. 108, a. 8 (où Denys est cité, sans être nommé, en obj. 1) ; q. 117, a. 2, ad 3 ; *De Malo*, q. 7, a. 3, ad 12.

(304) Cf. V. Lossky, cité *supra* n. 259.

(305) Cf. *C. Gent.*, III, 57 ; *Sum. theol.*, Iª, q. 12, a. 1 et 5 ; etc. Comp. O. Semmelroth, *Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zur Göttlichen Licht*, dans *Scholastik*, 29 (1954) p. 24-52 (p. 26). Dans Iª, q. 108, a. 7, S. Thomas admet un certain rôle d'illumination par les anges dans la gloire en raison des *officia* qu'ils recevraient. Pour le monde angélique lui-même, cf. q. 106, a. 1.

(305a) Nous nous limitons en effet à l'ecclésiologie. S'il s'agissait de la théorie de l'état religieux comme tel, on devrait relever chez les Mendiants les appuis cherchés dans Denys : voir par exemple S. Thomas, *Quodl. III*, q. 17.

5

correspondance entre les deux hiérarchies a été surtout le fait de S. Thomas.

L'Église militante imite l'Église céleste, notre hiérarchie imite la hiérarchie angélique : c'est vrai. Mais comme elles le peuvent et selon leurs conditions propres[306]. Le statut de la hiérarchie ecclésiastique diffère profondément de celui de la hiérarchie angélique. S. Thomas rattache ces différences aux conditions propres à la nature angélique.

Les anges étant des formes pures, chacun d'entre eux est comme une idée subsistante, qui réalise toutes ses possibilités. Chaque ange est différent d'un autre ange spécifiquement. La nature humaine, par contre, comporte dans sa notion même un sujet récepteur de la forme et apte à la multiplier, la matière ; de sorte que la même espèce se réalise en une multitude d'individus spécifiquement égaux[307]. De la diversité spécifique des anges découle immédiatement la possibilité de modes divers, d'ange à ange, dans la réception de la lumière divine, et donc la possibilité de hiérarchies différentes[308]. De l'unité spécifique des hommes découle au contraire un mode unique relativement à la réception de la lumière divine, et donc l'unité de la hiérarchie : il n'y aura, dans l'Église, que des degrés à l'intérieur d'une unique hiérarchie[309].

D'autre part, S. Thomas semble avoir hérité de Pierre Lombard[310] une thèse à laquelle il demeura très attaché, malgré la condamnation portée en 1241 par Guillaume d'Auvergne d'une proposition fort voisine[311]. Les anges, enseigne-t-il[312], ont reçu une grâce et une gloire proportionnées

(306) S. Thomas : « Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum coelesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur » (*II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 7, ad 3) ; « Ecclesiastica hierarchia imitatur coelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem » (Iª, q. 106, a. 3, ad 1) ; comp. q. 108, a. 1, ad 3 ; *Quodl. III*, q. 17, ad 5 ; *Q. disp. de spir. creat.*,, a. 8, ad 11 ; *infra*, n. 318. Référ. à d'autres auteurs dans J. Leclercq, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIIIe siècle.* Paris, 1942, p. 117, n. 3.

(307) Cf. *De ente et essentia*, c. 6 ; *I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1 ; *Sum. theol.*, Iª, q. 50, a. 4 ; *Q. disp. de spir. creat.*, a. 7 ; *Quodl. II*, q. 2, ad 1 ; *VII*, q. 1 ; etc.

(308) « Angeli differunt specie, et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina ; et ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur ». *IV Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, qª 2, ad 4 ; *Sum. th.*, Iª, q. 108, a. 1.

(309) *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3 sol et ad 2 ; a. 7, ad 3 ; *IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, qª 2, ad 4 (« In hominibus est tantum una hierarchia propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines sensibilium » : et donc par les sacrements) ; *De spir. creat.*, a. 8, ad 11 ; Iª, q. 108, a. 1, ad 3.

(310) *II Sent.*, d. 3, c. 2 (éd. Quaracchi, p. 318), cité par S. Thomas en sed contra, Iª, q. 62, a. 6.

(311) Art. IX : « Qui habet meliora naturalia de necessitate plus habebit de gratia et gloria » (*Chartular. Univ. Paris.*, t. I, p. 170). S. Thomas distingue le cas des hommes et celui des anges : *Com. in Mat.*, c. 25 (éd. Marietti, p. 335-36).

(312) *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 4 ; *II Sent.*, d. 3, p. 1 expos. litt. ; d. 9, q. 1, a. 7 ; *IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 3, qª 3, ad 1 ; d. 24, q. 1, a. 1, qª 1, ad 3 ; *Com. in Mat.*, c. 25 ; *De Malo*, q. 7, a. 3, ad 12 ; *Sum. theol.*, Iª, q. 12, a. 6 ; q. 62, a. 6 (locus prorpius) ; q. 108, a. 4, 6 et 8 ad 1 ; q. 117, a. 2, ad 3 ; IIIª, q. 69, a. 9, ad 3 ; etc. Comp. Albert le Grand, *I Sent.*, d. 18, a. 12, ad obj. 2 (Borgnet, XXV, 459) ; S. Bonaventure, *II Sent.*, d. 9, a. 1, q. 9 (Quar., II, 257) ; comp. Peckham cité n. suiv.

au degré de leur perfection naturelle. Il semble en effet convenable que Dieu, destinant les anges à la grâce et à la gloire, ait ordonné la diversité spécifique des natures angéliques à la construction harmonieuse et hiérarchisée de la cité surnaturelle. De plus, l'ange, qui est pur esprit, se tourne vers Dieu tout entier et avec une perfection d'autant plus grande qu'il est lui-même plus parfait en intelligence et en volonté. Chez les hommes, il ne peut en être de même, car ils sont égaux en puissance spirituelle essentielle.

Les anges se hiérarchisent donc, à la fois en nature et en grâce, en perfection ontologique et en sainteté, selon leur plus ou moins grande proximité de Dieu. Mais chez les hommes, la grâce est une réalité cachée, incertaine et précaire, possédée éventuellement en un degré dont aucun être humain ne peut se rendre compte. Elle ne saurait fonder une hiérarchie visible et sociale[313] : celle-ci ne peut trouver son principe, ni dans la nature, commune et égale en tous, ni dans la grâce sanctifiante, invisible et incertaine qu'elle est pour nous, mais dans un pouvoir accidentel et surajouté à cette nature[314]. Au fond, les anges ne forment pas, entre eux, une société proprement dite, un corps social ; ils n'accomplissent pas leur destinée les uns par les autres, par la médiation et l'échange de services que les membres exercent au bénéfice les uns des autres : Dieu leur donne immédiatement et leur perfection naturelle, et leur grâce, et leur gloire, puis il les assume dans son gouvernement du monde en leur donnant, hiérarchiquement, des missions au service des autres créatures[315]. L'Église, par contre, est une véritable société, dans laquelle S. Thomas aime souligner l'aspect de « subministratio ad invicem ».

La hiérarchie y est proprement sociale : prise, non de la sainteté intérieure personnelle, mais d'un pouvoir de nature publique, et la situation

(313) Cf. *supra*, nn. 289, 290. Comp. III^a^, q. 64, a. 5, 8, 9 et 10 ; *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1 ; comp. *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, ad 6 et S. BONAVENTURE, *IV Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 4. Comp. JEAN PECKHAM : « Caelestis hierarchia et subcaelestis in quibusdam conveniunt et in quibusdam differunt : imitatur enim subcaelestis caelestem in quantum potest, sed ad aequalitatem non potest. In caelesti enim hierarchia noti sunt gradus et virtutum gradibus coniunguntur proportionaliter gradus potestatum ; in inferiori tamen hierarchia multum refert, ubi etiam virtus reperitur plerumque sine potestate et potestas sine virtute et maior virtus in minori potestate et e contra » (*Tract. pauperis*, c. 15, réponse au 8e argument : dans F. M. DELORME, *Richardi de Med. De Privilegio Martini IV*, 1925, p. 86-7).

(314) « Homines nostrae hierarchiae omnes sunt unius speciei et naturae formaliter ; unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus : et ideo secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum coelesti conveniat : *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 7, ad 3. Comp. *IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q^a^ 1, ad 3 ; a. 2, q^a^ 1, ad 2 et 3 : hiérarchie fondée, dans l'Église, sur le pouvoir relatif aux sacrements. Tout cela relève de la condition inférieure de notre monde terrestre : *De spir. creat.*, a. 8, ad 11.

(315) Comp. *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, ad 3.

hiérarchique ne s'y recouvre pas nécessairement avec le niveau de grâce ou de sainteté, d'intelligence ou de dons naturels[316]. Chez les anges, il n'y a d'illumination que d'un inférieur par un supérieur ; chez nous, il peut y avoir illumination d'un supérieur par un inférieur[317]. De plus, les anges sont fixés définitivement en un certain degré hiérarchique : il n'y a point, chez eux, de passage d'un grade inférieur à un grade supérieur. Il en va tout autrement chez nous. Aussi, dans l'Église, les Religieux peuvent, ayant reçu la « mission » nécessaire, exercer l'office de la prédication, qui relève en propre de ceux qui ont la charge pastorale, évêques et autres prélats[318].

S. Thomas doit évidemment beaucoup à Denys. Il lui doit de grands schèmes de pensée, certaines idées, ou la formulation de perceptions très profondes, comme, par exemple, celle de la situation de l'Église terrestre entre la Loi et la Gloire[319] ; il lui doit une impulsion de pensée dans le sens d'une grande synthèse pleinement *théo*-logique englobant toutes choses dans un grand mouvement d'*egressus a Deo* et de *regressus ad Deum*. Mais son ecclésiologie nous paraît peu influencée par Denys dans ses lignes profondes. Elle est trop christologique, trop sotériologique, trop anthropologiquement conditionnée, pour être vraiment rattachée à un modèle angélique et céleste. Trop réaliste aussi, trop soigneusement élaborée d'après les textes néotestamentaires et d'après les faits. Enfin, trop en connexion avec des inspirations aristotéliciennes touchant la causalité, la condition de l'homme et la société.

4°) Le principe de l'exemplarité de l'Église triomphante pour l'Église militante fournissait aisément aux Mendiants une base favorable au rôle qu'ils donnaient au pape. S. Thomas lui-même y avait recours, en invoquant d'ailleurs, non Denys, mais l'Écriture :

Amplius. Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur : unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de caelo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte

(316) S. Thomas a distingué la grâce sanctifiante et la grâce *gratis data* comme « per quam ipse homo Deo conjungitur » et « per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quos ad Deum reducatur » : Ia IIae, q. 111, a. 1 ; comp. a. 5, ad 1 et *Comp. Theol.*, I, 114. Il a souvent critiqué, en passant, les thèses des Vaudois ou Pauvres de Lyon.

(317) Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 106, a. 3, ad 1.

(318) Cf. *C. impugn.*, c. 4 : « Ecclesiastica hierarchia imitatur coelestem quantum potest, sed non in omnibus. In coelesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturae ; non autem in hominibus. Et ideo cum angelorum natura sit immutabilis, angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest, quod tamen in ecclesiastica fieri potest. Sed tamen in coelesti angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exsequitur actum superioris ordinis, superioris virtute... » (p. 50-51 : réponse à l'objection « Item. Ecclesiastica hierarchia », p. 32).

(319) Voir *Le sens de l'« Économie » salutaire dans la « Théologie » de S. Thomas d'Aquin*, dans *Festgabe J. Lortz*. Wiesbaden, 1957, t. II, p. 73-122.

monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus ; dicitur enim : *Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus* (*Ap.*, 21, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc est quod dicitur : *Congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum* (*Os*, 1, 11), et Dominus dicit : *Fiet unum ovile et unus pastor* (*Jn*, 10, 16)[320].

Cependant, S. Thomas n'a pas développé son ecclésiologie en une sorte de métaphysique de l'unité et de l'ordre hiérarchique, comme les Maîtres franciscains l'ont fait. Tandis que Thomas d'York répondait à Guillaume de Saint-Amour par une métaphysique sacrée du *Primus hierarcha*, Thomas d'Aquin le faisait, lui, en établissant le droit qu'ont les évêques de passer par dessus les curés, en ajoutant un a fortiori en faveur du pape. S. Albert, beaucoup plus dionysien que S. Thomas, et auquel celui-ci doit sans doute les influences dionysiennes plus sensibles dans ses premiers écrits, a bien, une fois ou l'autre, esquissé un développement ecclésiologique de saveur dionysienne (cf. *supra*, n. 250), mais nous ne pensons pas qu'on trouverait chez lui une synthèse comme celle que nous présentent les Maîtres franciscains[321]. Ceux-ci, beaucoup plus platoniciens d'inspiration, donnant une place décisive à l'exemplarisme et à la doctrine de l'illumination[322], ont été, croyons-nous, plus accueillants au hiérarchisme dionysien et à son élaboration en une mys-

(320) *C. Gent.*, IV, 76. Se reporter à ce qui est dit *supra* n. 241, sur le rapport entre action souveraine à l'intérieur (le Christ-Pasteur : III[a], q. 35, a. 8, ad 1) et action ministérielle et à l'extérieur. Voir aussi la suite du texte cité.

(321) Ce point demanderait une étude que nous n'avons pas faite, et aussi la publication de textes encore inédits. Mais, d'une part, la (très insuffisante) monographie de W. Scherer (*Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche*. Freiburg, 1928) ne laisse pas soupçonner de notables développements de style dionysien, et, d'autre part, on ne trouve rien de ce genre là où le texte s'y prêtait, par ex. *De eccles. Hier.*, 7, 16 (Borgnet, XIV, 792). Les théologiens de formation aristotélicienne pensaient plutôt le rôle du pape en termes de moteur et de *motus*. D'autre part, Albert ne développe pas une mystique du pape-*primus hierarcha* là où elle eût pu facilement venir, par ex. *De eccl. Hier.*, c. 5, § 12, 18, 28 (XIV, 707, 717, 733-34) : il en reste au texte, qui parle de *ordo episcoporum*.

Dans l'école franciscaine signalons Richard de Mediavilla, *IV Sent.*, d. 24, a. 5, q. 3, resp. : « Cum ecclesia sit unum corpus Christi mysticum ex diversis statibus et membris constitutum ad observationem hujus veritatis opus esse unum caput omnium statuum ecclesie et membrorum universali regimine regitivum : sub quo diversi status ecclesie et membra diversa conveniunt secundum debitam proportionem in unum, ut sic conformetur ecclesia militans suo exemplari in celo. Unde Bern. 3 lib. de Consid., c. 13 : Sicut Seraphin et Cherubin ac ceteri ordinantur sub uno capite deo : ita hic sub uno summo pontifice primates vel patriarche, archiepiscopi, episcopi, presbyteri vel abbates et reliqui in hunc modum. Ille autem episcopus qui praeest toti ecclesie est episcopus Romanus... » (éd. Brescia, 1591, t. IV, p. 376-77) : mais la référence est à S. Bernard, non à Denys.

(322) Cf. Ét. Gilson, *La Philosophie de S. Bonaventure*. Paris, 1924, p. 205 s. (exemplarisme), 326 s. (illumination) ; J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*. Paris, 1924 ; Al. Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 363 s. ; R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Paris, 1924.

tique de l'unité qui fût, pour autant, une mystique du pape, *Summus* ou *Primus hierarcha*.

De fait, ces idées se rencontrent, en milieu franciscain, sensiblement au même moment à Oxford ou à Cambridge, et à Paris. Là, c'est Adam de Marsh († 1259) qui les exprime au pape, dans une lettre difficile à dater[323]. Robert Grossetête pourrait presque être compté parmi les Franciscains, puisqu'il enseigna dans leur école d'Oxford, comme s'il avait été l'un d'eux, de 1224 à 1235 ; il doit, en toute hypothèse, être rapproché d'Adam de Marsh, dont il fut l'intime. C'est peut-être de Grossetête, après tout, puisqu'il fut (ensuite : 1239-1243) traducteur de Denys, que vient le dionysisme de l'école franciscaine. Grossetête a construit une théologie de l'autorité papale en conjuguant une métaphysique aristotélicienne de la causalité (le soleil, dont la lune et les étoiles reçoivent leur lumière) et la métaphysique dionysienne de participation ou de communication à partir de la Source. Cependant, Grossetête est évêque. Il pense, comme Gilles de Rome le fera, comme pensent les Maîtres séculiers et les évêques français, que si Rome peut, en principe, disposer de tout, elle doit respecter les hiérarchies locales et intermédiaires. On connaît ses textes étonnants de « désobéissance filiale »...[324].

Thomas d'York a été lié avec Adam de Marsh mais, désigné en 1256 pour achever la *Summa Fratris Alexandri*, c'est sans doute à Paris qu'à peine arrivé, il a composé son traité *Manus quae contra Omnipotentem extenditur*. Nous avons évoqué plus haut les textes de son chapitre 17e, qu'il faudrait citer tout entier. Il commence, comme chez Alexandre de Marsh, par l'idée que Denys — sous-entendu : disciple de S. Paul, qui a été élevé jusqu'au troisième ciel et qui a dû l'informer — nous permet de voir comment l'Église terrestre est structurée sur le modèle de l'Église céleste. Dans celle-ci, la lumière se communique hiérarchiquement depuis sa source première. De même faut-il que, dans notre hiérarchie terrestre, il y ait « hierarcha homo, qui sit vir divinus in Deo manens, qui sit peritus omnis scientie cognitionis ad suam hierarchiam pertinentis, in quo et per quem omnis hierarchia... perficitur et cognoscitur (...), qui gerat vices summi hierarche Jesu, per quem sit

(323) Dans les *Epistulae*, éd. J. S. Brewer (*Rer. Brit. Script. Medii Aevi : Monumenta Franciscana*, I. Londres, 1858), p. 414 s. Dans le cap. 1, p. 416-20, Adam fait appel à l'idée d'imitation de l'Église triomphante par l'Église militante, et développe une théologie du pape comme présidant suprêmement aux trois hiérarchies de trois ordres chacune (référence à Denys), qui forment l'Église : « quatenus juxta imitationem ecclesiae triumphantis militantem ecclesiam tres hierarchiae, per tres aeternos ordines discriminatae, sub unico summi pontificis principatu, integraliter constituant... » (p. 417) ; il cite *Jér.*, 1, 10 (« Ecce constitui te... »), « Pasce oves meas », et finit sur le texte bernardien des deux glaives (c. 10, p. 436-37). Le pape est l'héritier du Prince des Apôtres, et l'*Orbis* est son héritage (c. 1, p. 418).

(324) On trouvera les textes de Grossetête dans W. A. Pantin, *Grosseteste's Relations with the Papacy and the Crown*, dans *Robert Grosseteste Scholar and Bishop. Essays...* ed. by D. A. Callus. Oxford, 1955, p. 178-215 (p. 183 s.).

ordinatio potestatis et operationis in singulis personis hierarchicis, et per quem hec distribuuntur in omnibus... »[325].

Exactement au même moment, dans les questions qui forment le *De perfectione evangelica*, puis dans d'autres qui ont suivi, Bonaventure développe une théologie semblable du *Summus* ou *Praecipuus hierarcha*[326]. Celui-ci doit, comme tel, posséder tous les pouvoirs qui découlent de lui de degré en degré[327]. Le Christ est, pour l'Église terrestre, ce *Hierarcha praecipuus* qu'il est, en tant que Verbe, pour l'Église des anges :

In hac siquidem sancta Ecclesia per orbem universum, Spiritu Sancto mirabiliter operante, multiformiter distincta et uniformiter coniuncta unus praesidet Pontifex Christus, tanquam summus hierarcha, qui miro ordine instar civitatis supernae in ea dispensat dignitatum officia, distribuendo charismatum dona[328].

Mais cet ordre selon lequel l'Église se construit au dedans, se reflète ou se reproduit dans un ordre extérieur, où le Christ est représenté par le pape, son vicaire, comme tête et principe de toute la hiérarchie : *hierarcha primus, praecipuus,* et *summus*[329].

Or Bonaventure, en ce même temps, a auprès de lui Gilbert de Tournai, qui devait sans doute lui succéder en 1257 et achever, en octobre 1259, l'*Eruditio regum et principum*, qu'il dédiait à Louis IX. Il est, lui aussi, pénétré de la mystique ou de la métaphysique dionysienne. On la retrouve dans tous ses traités : le *De officio episcopi*[330], le *De pace*

(325) Cap. 17 : éd. BIERBAUM, p. 152.

(326) Voir R. ŠILIĆ, *op. cit.*, p. 34 s. ; Al. DEMPF, *Sacrum Iperium*, p. 363 s.

(327) *De perf. evang.*, q. 4, a. 3 (V, 194 s.) ; ŠILIĆ, p. 46.

(328) *Lignis vitae*, n. 40 (VIII, 83) ; cf. aussi *Sermo 3 in Domin. XII post Pent.* (IX, 402-403). — Bonaventure semble appliquer strictement le principe selon lequel tout descend des degrés supérieurs *par les degrés intermédiaires* (*Com. in Lib. Sapientiae*, proem. : VI, 109) : l'Église des hommes n'est hiérarchisée, c'est-à-dire reconformée à Dieu, que par l'influence des anges : cf. *II Sent.*, d. 9, Praenotata, def. 3 (II, 238) ; d. 10, a. 1, q. 2 (262 b) ; *Hexaemer.* Coll. XXI, n. 16 et 21 (V, 434 et 435) ; Coll. XXII, n. 2 (438 a) ; *De plantatione Paradisi*, n. 8 (p. 576 b) ; *Sermo 1 de S. Angelis* (IX, 622-626).

(329) *De perf. evang.*, ibid., et ad 14, ad 15 (p. 198) ; *Breviloq.*, p. 6, c. 12 (V, 278).

(330) Cap. 36 : éd. dans *Maxima Bibl. Vet. Patrum.* Lyon, 1660, t. XXV, p. 414, 2ᵉ col. : « Ut igitur videamus quomodo perfectio hierarchica terminatur in papa, reducamus hierarchiam humanam ad angelicam, et angelicam ad divinam. » Il parle ensuite de la hiérarchie divine, où la *perfectio* est attribuée au Père, l'*illuminatio* au Verbe, la *purgatio* au Saint-Esprit. Puis il met en rapport neuf ordres ecclésiastiques avec neuf chœurs ou ordres angéliques rapportés à ces trois opérations, à savoir : une *triplex purgatio*, « infirmorum in corpore » (exorcistes), « immundorum et non mundorum in anima » (portiers), « errorum in anima » (acolythes) ; une *triplex illuminatio*, « quantum ad lumen antecedens » (lecteurs), « ... consequens » (sous-diacres), « ... plenum » (diacres : Évangile) ; enfin, p. 415, col. 1, une *triplex perfectio respiciens potestatem*, selon la « potestas perfecta » (prêtres), « perfectior » (évêques), « perfectissima » (pape). Du pape, il dit, cap. 35, p. 414, col. 2 : « Caeteris Apostolis singulae naviculae ; singulae scilicet ecclesiae sunt commissae : Petro vero maris universitas est commissa...

et tranquillitate animi[331], enfin l'*Eruditio regum*[332]. L'idéal du ministère royal est la « reductio in Deum », à l'image de ce qui se passe chez les anges[333]. La justice de ceux qui sont appelés à la rendre, doit se conformer aux Trônes, c'est-à-dire aux esprits bienheureux[334]. En assurant protection à leurs sujets, les princes imitent l'ordre des Dominations[335]. Mieux : « ex affectu pietatis » ou « propter caritatis affectum », les princes imitent les Séraphins eux-mêmes, c'est-à-dire l'ordre angélique suprême, celui qui reçoit de Dieu l'opération la plus haute et la plus déiforme[336]. En ceci, le roi reproduit sur terre l'exemplaire de l'Église triomphante : car il occupe le degré suprême de la hiérarchie, celui des Séraphins : il est, dans la *res publica* chrétienne, comme la tête, tandis que le prêtre, qui anime et inspire le corps mystique, y est comme le cœur[337].

universalis Ecclesia in toto orbe diffusa, in quo terminatur omnis perfectio hierarchica. Unde sicut cardinales specialiter sicut episcopi generaliter vicem tenent apostolorum, ita papa typum individualiter Domini Iesu Christi. »

Sur Guibert, voir L. Baudry, *Wibert de Tournai*, dans *Rev. hist. Francisc.*, 5 (1928) p. 23-61. G. Mathon, dans *Catholicisme*, t. V (1957), col. 368, annonce une étude de J. Labbens dont nous ne sachons pas qu'elle soit parue à cette date (nov. 1960).

(331) Éd. ancienne : *Max. Bibl. Vet. Patrum*, t. XXV.; éd. critique E. Longpré, Quaracchi, 1925.; voir p. 41 s.

(332) Ed. A. de Poorter (*Les Philosophes Belges*, IX). Louvain, 1914. Étude : W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen u. späten Mittelalters* (*Schriften d. Reichsinst. f. ältere deutsche Geschichtskunde (Mon. Germ. Hist.)*, 2). Stuttgart, 1938, p. 32, 150-159, 302-303. — Denys est cité cinq fois dans ce traité.

(333) *Epist.* 3, c. 2 : « Quoniam inferiora reducuntur in superiora per media, constituti sunt principes et praelati, et per eorum ministerium reducantur in Deum angelico more subjecti » (p. 84) ; comp. c. 7, p. 91 : « In supernas et aeternas leges ut secundum eas uniformiter regant subditos ; et quantum possibile a dissimilitudine reducant ad uniformitatem ».

(334) *Epist.* 2, 2ª pars, c. 5 : p. 72 s. (avec référ. à *Ps.* 9, 5).

(335) *Epist.* 3, c. 7 : p. 96.

(336) *Epist.* 3, c. 2 : p. 84. — Il y aurait lieu, dans une étude plus poussée, de chercher le rôle que les Maîtres franciscains attribuent aux hommes ou aux fonctions qui répondent, ici-bas, à ce que les Séraphins sont dans le ciel. S. François a été un homme séraphique, c'est-à-dire le plus près de la Théarchie : il a été comme les prémices de l'*Ordo seraphicus* à venir ou déjà commencé (cf. Bonaventure cité *supra*, p. 126) ; c'est un Séraphin qui l'a stigmatisé sur l'Alverne (cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheol. d. hl. Bonav.*, p. 95). Thomas d'York argue de l'explication que donne Denys d'*Is.*, 6, 6, pour montrer qu'un ange appartenant à un ordre inférieur peut exercer l'opération de l'ordre suprême (séraphique), et donc que les Religieux peuvent, par commission reçue de lui, exercer l'acte de l'ordre suprême, c'est-à-dire prêcher (*op. cit.*, c. 17 : p. 155) ; pour la réponse de Guillaume de Saint-Amour, cf. *supra*, n. 277.

(337) *Erud. reg. et pr.*, Epist. 2, c. 2 (p. 45) : « Sicut in ecclesia triumphante distinctas legimus secundum ordines, gradus et officia, legiones spirituum bonorum, sic in ecclesia militante inter saeculares invenimus differentias temporalium dominorum, sicut scriptum est : *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est* (Ex, 25, 40). Inter has autem differentias imperator aut rex dignitatis excellit privilegio, sicut in coeli fastigio Seraphim summus ordo. Inde est quod rex in re publica

Les anciennes éditions de S. Bonaventure[338] reproduisent un *De Ecclesiastica Hierarchia*, mais dont le cadre formel seul est d'inspiration dionysienne, non la pensée métaphysique. Les éditeurs de Quaracchi ont, à juste raison, éliminé ce texte, sans donner d'indication sur une attribution éventuelle[339]. A notre avis, ce traité n'est, ni bonaventurien, ni même franciscain, mais d'origine *monastique*[340]. La hiérarchie y est considérée d'un point de vue beaucoup plus spirituel et moral qu'ecclésiologique. Le pape n'y est mentionné qu'une fois, brièvement ; il est cité parmi les prélats, eux-mêmes rapprochés des *Dominationes*, mais, si on lui attribue la « prima auctoritas », c'est sans développer une théologie ou une mystique de la dérivation des pouvoirs à partir de lui[341].

Nous trouverions encore le thème des neuf (ou dix) chœurs angéliques chez d'autres auteurs franciscains : chez Berthold de Ratisbonne, vers le milieu du XIIIe siècle, sans aucune métaphysique et comme cadre pratique de prédication morale[342] ; chez Jean Peckham, vers les années

locum obtinet capitis, qui nulli subicitur nisi Deo et eis propter Deum qui vices ipsius aut ministeria dicuntur exercere in terris. Sicut in corpore phisico corpus ab anima vegetatur et regitur, sic in corpore mistico per Christi vicarios et ministros ecclesiae res publica monitis et exemplis salutaribus informatur. Impossibile enim ut disponat quis salubriter principatum qui non regitur divinorum consilio praeceptorum, quae nobis revelantur a Domino per sanctorum ministeria sacerdotum, qui vicem obtinent cordis, sicut et reges capitis... ». Pour les rapports entre le cœur et la tête dans les théories médiévales, voir ŠILIĆ, *op. cit.*, p. 53-74 ; comp. le *Contra* de Gervais du Mont-Saint-Éloi édité *infra*.

(338) Mayence, 1609, t. VII, p. 246-273 (d'après laquelle nous citons) ; Venise, 1754 ; etc.

(339) Cf. t. V, p. XLIX-L ; t. X, p. 20.

(340) On se réfère souvent à S. Grégoire ; on insiste plus sur la chasteté et sur l'obéissance que sur la pauvreté ; ce sont les contemplatifs, les Religieux, et même les « claustrales » qui répondent aux trois ordres de la première hiérarchie.

(341) Pars 2, c. 1 : p. 256 b.

(342) Voir son sermon *Von sieben Koeren der Engele und der Kristenheit* (vers 1250 peut-être) : éd. Fr. PFEIFFER. Vienne, t. I, 1862, p. 140-156 ; éd. en allemand moderne, *Die Predigten des Franziskaners B. v. Reg.* hrsg v. Fr. GÖBEL. Ratisbonne, 4e éd., 1906, p. 132-148. — La *Christenheit* est comme le royaume des cieux. De même qu'au ciel les anges sont ordonnés en dix chœurs, ainsi la chrétienté sur terre. Ici comme là, il y a trois chœurs supérieurs et sept inférieurs. Les trois supérieurs sont : 1) les curés ; 2) les religieux qui donnent conseils et bon exemple, qui louent Dieu tôt le matin et tard le soir, qui prient pour les vivants et pour les morts ; 3) les juges séculiers, qui protègent les autres ordres de l'injustice et de la violence. Des sept ordres inférieurs, un est déchu : il est formé des gens qui amusent les autres, jouent du violon, du tambourin, etc., et qui estiment honorable simplement ce qui (leur) est bon. Les six autres chœurs inférieurs sont faits de : 1) ceux qui confectionnent les vêtements ; 2) ceux qui travaillent le fer ; 3) ceux qui font du commerce ; 4) ceux qui s'occupent de nourriture et de boisson ; 5) ceux qui construisent le royaume terrestre ; 6) ceux qui s'occupent des médicaments.

On voit qu'on est loin de Denys... Les thèmes de celui-ci sont sociologisés.

80[343], mais également, cette fois du moins, sans rien du caractère ontologique ou métaphysique de la synthèse dionysienne. Comme Guillaume d'Auvergne, comme d'autres témoins que cite A. Roisin, Peckham moralise et politise le thème dionysien qui est, chez le Pseudo-Aréopagite, profondément métaphysique...[343a]. C'est incontestablement chez S. Bonaventure et chez Thomas d'York, que la synthèse dionysienne conserve le mieux son ampleur et sa valeur de construction totale du monde et de l'Église.

Au delà de la querelle entre Mendiants et Séculiers.

Sans aller jusqu'à une synthèse métaphysico-théologique comparable à celle de Bonaventure, les théologiens du pouvoir pontifical ont mis à profit les thèmes dionysiens de l'exemplarité de l'Église céleste et de la « reductio ad unum ». Les canonistes également[345]. Ici encore, ces thèmes dionysiens sont politisés. C'est le cas chez Barthélémy de Lucques, qui termine à sa manière le *De Regno* (ou *De Regimine Principum*) de S. Thomas, vers les années 1300-1302 :

Conservari autem nequit (societas), nisi per dirigentem primum in quolibet gradu hominum : et hoc est in actibus hominum primus hierarcha, qui est Christus ; unde est primum dirigens, et consulens, et movens, cujus vices Summus Pontifex gerit. Rursus autem dictum est supra, in I° libro, quod princeps est in regno sicut Deus in mundo et anima in corpore[346].

Gilles de Rome a composé son *De ecclesiastica potestate* en 1301 ou au début de 1302. Sa pensée s'inscrit dans une grande synthèse cosmo-éthique, où l'univers sensible apparaît ordonné au monde de la vie corporelle, celui-ci à l'ordre de l'action libre ou de la vie sociale,

(343) A. Roisin a édité et étudié une lettre ou un sermon contenu dans Paris, Bibl. Sainte Geneviève 2899, composé en français dans les années 80 du XIIIe s., pour la reine Éléonore, épouse d'Édouard Ier d'Angleterre : *Die « Hierarchie » des John Peckham historisch interpretiert*, dans *Zeitsch. f. Roman. Philologie*, 52 (1932) p. 583-614. La façon dont Peckham distribue les chœurs angéliques ne suit pas les traductions connues de Denys, mais se rapproche beaucoup de la *Légende dorée.*

(343a) Roisin voit cette tendance, déjà, chez S. Grégoire (P. L., 76, 1249 s. ; 77, 785 s.) ; il cite dans le même sens Mechthilde de Magdebourg (p. 605) et l'iconographie du portail-Sud de Chartres (p. 611 s.) ; il ne connaît pas l'article de B. Vallentin (cité *supra*, n. 273), qui développe, surtout avec référence à Guillaume d'Auvergne, l'idée que le moyen âge a interprété le thème de façon politique et morale. Comp. J. Leclercq, *op. cit.*, p. 117 et *infra*, Addenda.

(344) Ainsi Jean d'André, 1270-1348 : « Est enim ecclesia militans exemplata divinitus a triumphante... Cum igitur in ecclesia triumphante sit unus princeps supremus, cuius obedientia tota ipsa ecclesia perfectissime est subjecta, scilicet Deus : necessario sequitur toti militanti unum supremum principem praesidere, scilicet papam, cuius praeceptis omnes obedire tenentur. » Glose in Clem. V, iii, 3, s. v. « ecclesiae » (cité par W. Ullmann, *Medieval Papalism*... Londres, 1949, p. 159).

(345) *De Regno*, III, 19 (éd. Lethielleux, *Opusc.*, I, p. 420-21). Sur la date, cf. W. Berges, *op. cit.*, p. 317 s.

(346) Lib. II, c. 4 : éd. R. Scholz. Weimar, 1929, p. 53.

celle-ci enfin au salut, dont le sacerdoce détient le ministère[347]. S'il s'agit de l'usage qu'en font les hommes, et du gouvernement qui, sous celui de Dieu, correspond sur terre à cet usage (*praelatio*), ces choses se ramènent à deux ordres, le corporel ou terrestre et le spirituel ou céleste, auxquels correspondent deux autorités, la royale et la sacerdotale, et deux glaives, le matériel et le spirituel. L'un et l'autre gouvernements sont institués « propter salutem electorum », et ils imitent, dans leur structure, les hiérarchies angéliques. Ainsi trouvons-nous, une fois de plus, une correspondance, qu'on peut résumer dans le tableau suivant[348] :

Anges	Ordres ecclésiastiques	Ordres laïcs
DIEU, LE CHRIST	LE PAPE	L'EMPEREUR
Prima hierarchia : scientes secreta Dei de regimine universi propter salutem electorum et annunciant(es) hoc aliis hierarchiis :	(Cardinaux assistant le pape) :	
seraphim = dilecti	card. évêques	reges
cherubim = sapientes	— prêtres	principes
throni = iudicia proferentes	— diacres	duces
Secunda hierarchia se intromittens de ipso generali regimine universi :		
dominationes : presunt toti operi precipiendo	primates et patriarche	
virtutes : presunt toti operi adminicula exhibendo	archiepiscopi	
potestates : presunt impediencia removendo	episcopi	
Tertia hierarchia : inferiores operarii pro salute electorum :	alii inferiores clerici :	
principatus : pro tota multitudine vel una provincia	archidiaconi	
archangeli : pro singulis personis circa maiora	sacerdotes curati	
angeli : id., circa minora	alii clerici	

Pour l'univers, d'un côté, pour l'*Ecclesia* de l'autre, Gilles développe une métaphysique de participation ou d'écoulement, qui fonde un ordre de retour ou de *reductio* ; car celui dont tout dérive est aussi celui à qui tout doit revenir et s'ordonner. Ceci vaut de Dieu et de son vicaire sur terre, le pape[349]. Gilles explique cette métaphysique à l'aide des

(347) Lib. II, c. 13 : p. 111 s.

(348) *Ibid.*, p. 122-27 ; comp. VALLENTIN, *ét. citée* (n. 273), p. 107-115. L'application aux fonctions séculières, tout juste esquissées par Gilles, rappelle celle détaillée par Guillaume d'Auvergne.

(349) « Sicut in gubernacione tocius mundi unus est fons, unus est Deus, in quo est omnis potencia, a quo omnes alie potencie derivantur, et in quo omnes potencie reducuntur, sic et in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante oportet quod

images de source et d'océan (*fons*, *mare*) et de celle de soleil. Dieu est source et soleil pour tout l'univers. Le pape, son vicaire, l'est pour le gouvernement des hommes vers le salut, qui englobe les royaumes temporels lorsque ceux-ci sont vrais et justes. Dieu est, comme le soleil, le principe de toute lumière, mais chacun en reçoit selon sa capacité et sa disposition, sans que le soleil fasse violence à qui que ce soit : il se contente de communiquer la lumière et de permettre à toute chose d'être lumineuse. De même le pape est source vicariale de la communication de tout bien ou justice salutaire : on est libre de recevoir ou de refuser, mais on ne tient qu'à partir de lui justice ou vérité en vue du salut. « Secundum istum modum summus pontifex est quasi quidam sol, qui prout secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat, omnia secundum suum statum promovet, nullum in suo officio impedit »[350] Thèmes classiques dans une philosophie de la participation.

Ainsi Gilles tire-t-il, des principes dionysiens, des conclusions hiérocratiques, d'ailleurs tempérées, puisqu'il admet une consistance naturelle du pouvoir royal indépendamment de, et antérieurement à, la dépendance à l'égard du pape. Il était d'ailleurs, et il est demeuré dans une certaine mesure ou jusqu'à un certain moment, fidèle à Philippe le Bel et lié avec lui. Il n'en a pas moins été, et très positivement quant à cette métaphysique théologico-politique dionysienne, un inspirateur direct de la bulle *Unam Sanctam*[351]. « Nam, secundum Dionysium... lex divinitatis est infima in suprema per media reducere »[352].

Fait quelque peu inattendu : c'est ce même principe que Gilles a invoqué pour justifier la position que, par deux fois, il fut amené à prendre dans la querelle entre les évêques français et les Mendiants, sur la question du ministère de ceux-ci : une première fois comme Maître, en décembre 1286, une seconde fois comme archevêque de Bourges, au moment ou à la veille du concile de Vienne, 1311, singulièrement en face des Templiers. En décembre 1286, il donna raison, lui, maître mendiant, aux évêques qui s'élevaient contre la bulle de Martin IV *Ad fructus uberes*[353]. Une seconde fois, dans son traité *Contra Exemptos*,

unus sit fons, unum sit caput, in quo sit plenitudo potestatis... » (lib. III, c. 2, p. 152). « Deus in regimine tocius mundi et vicarius Dei sub Deo quantum ad regimen fidelium est quidam fons et quoddam mare virtutis et potencie, a quo omnes alie potencie derivantur, et in quod omnes reducuntur et ordinantur » : p. 154 ; comp. p. 155.

(350) *Ibid.*, p. 155. Et cf. tout le chapitre.

(351) Preuve très nuancée dans J. Rivière, *Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel* (*Spicil. Sacr. Lovan.*, 8). Louvain-Paris, 1926, p. 394-404.

(352) *De eccl. pot.*, lib. I, c. 4 : p. 12 et 13 = Denys, CH, c. 10.

(353) « Et determinatum fuit ab eodem (Gilles) quod episcopi essent in parte longius saniori », dit un témoin direct (peut-être Godefroid de Fontaines) : *Chartul. Univ. Paris.*, n° 539 : t. II, p. 10. Cf. St. Bross, *Gilles de Rome et son traité « De ecclesias-*

dont nous avons déjà parlé (n. 280). Pratiquement, Gilles réclamait l'abolition de l'exemption, surtout pour les Ordres riches (Cisterciens, sans doute[354] ; quant aux Templiers, que Gilles accable, ils doivent disparaître) et les Chanoines réguliers. Il avait quelque indulgence pour les Mendiants, les Prêcheurs surtout, parce qu'ils travaillaient et étaient *sapientes*[355]. Idéologiquement, Gilles met en œuvre la construction dionysienne de la hiérarchie échelonnée : il l'applique ecclésiologiquement en idéal d'une « réduction » au Souverain Pontife, de proche en proche, par l'intermédiaire des évêques, des archevêques, des primats et patriarches[356]. Une fois de plus, on a une constitution pyramidale, à la Siéyès, plus chimérique que réelle : en particulier, à quoi pouvait répondre le rôle que, par fausse symétrie, on attribuait aux patriarches ?

Quelque temps auparavant, répondant à une question « prégnante » que l'évêque de Langres lui avait posée par un intermédiaire, sur le point de savoir si les anges inférieurs reçoivent quelque influence *immédiate* de Dieu en dehors de ce qu'ils en reçoivent par l'intermédiaire des anges supérieurs, Gilles avait bien compris qu'il s'agissait en réalité de savoir si le pape peut intervenir directement dans les diocèses sans

tica potestate ». Paris, 1930, p. 25. P. MANDONNET (*La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans *Rev. Sc. ph. theol.*, 5 (1911) p. 480-499) dit qu'il ne se trouve aucune trace de cette détermination magistrale dans les *Quodlibeta* de Gilles. Cf. aussi R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps d. Schönen* (*Kirchenrechtl. Abhdlg*, 6-8). Stuttgart, 1903, p. 35.

(354) *D. Aegidii Columnii Romani... Tractatus contra Exemptos...* Rome, 1555. — N. MERLIN (art. *Gilles de R.*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. VI, col. 1364) dit que ce traité fut attaqué par Jacques des Termes, abbé de Charlieu et de Pontigny : *Contra impugnatores libertatum*, dans *Bibl. Patrum Cistercensium*, t. IV, p. 261-315. Cf. aussi N. VALOIS, art. *Jacques de Thérines*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, p. 193-207 (avec raison, il le nomme ainsi : il a été abbé de Chaalis de 1308 à 1317) ; P. GRATIEN, art. cité *supra* (n. 26), p. 516-17 ; R. SCHOLZ, *op. cit.*, p. 42. — GUILLAUME LE MAIRE, évêque d'Angers, réclamait, lui aussi, au concile de Vienne, l'abolition de l'exemption, mais sans distinguer entre Ordres riches et Ordres pauvres : P. GRATIEN, p. 514-515 (avec référ.).

(355) Cap. 6, fol. 3v -4vb. Notons ici que Godefroid de Fontaines montrait une indulgence analogue et semblablement motivée : il eût concédé des biens aux religieux pauvres et portant vraiment un fruit de prédication et de prière : *Quodl. XIII*, q. 7 (*Phil. Belges*, t. V, p. 234). Henri de Gand trouvait ridicule et injuste qu'on refusât le doctorat aux Religieux (avec la précision apportée *supra*, n. 41) ; il légua en mourant, aux Dominicains de Saint-Jacques, un calice et un ciboire en or : cf. C. PAULUS, *Welt-u. Ordensklerus...*, p. 25, n. 1.

(356) Voir en ce sens surtout les cc. 8 (f. 5va : les prélats « quodam ordine reducuntur in Summum Pontificem ut episcopi per archiepiscopos et archiespiscopi per primates et patriarcas ») ; 10 (f. 7r : « concludamus quod homines reducantur in Deum per angelos spiritus et per angelos praelatos vel pontifices vel episcopos ») ; 17, f. 12vb D-13ra, l'idéal de grande descente de lumière, du maître au bachelier, de celui-ci au lecteur, du lecteur aux prédicateurs, de ceux-ci au peuple... (! !), la première hiérarchie « immediate se habet ad Deum, secunda immediate ad primam hierarchiam... » ; cc. 18, 19 et 25.

passer par les instances intermédiaires normales[357]. Il avait répondu que oui, en recourant, comme avait fait déjà S. Thomas, à la philosophie des rapports entre cause totale et supérieure et cause partielle et subordonnée. Agissant ainsi, cependant, le pape ne supprime pas la juridiction ordinaire des évêques, ce que fait, par contre, l'exemption des Religieux, qui réduit à rien le droit des évêques et doit, en conséquence, être qualifiée de désordre[358].

Otto von Gierke a bien vu et montré que le principe d'unité domine toute l'idéologie sociale du moyen âge, et singulièrement les thèses théocratiques[359]. Ce principe est énoncé sous une forme de saveur dionysienne par la bulle du Jubilé de 1300 : « Fit regressus ad principium numeri, scilicet ad unitatem »[360]. Mais la *Quaestio in utramque partem* (printemps 1302), dont l'attribution à Gilles de Rome trouve encore des partisans, proclame de même, en invoquant le patronage du Bx Denys : « Omnis multitudo ad unitatem reducitur, sicut ab unitate procedit »[361]. Et encore : « Binarius est numerus infamis, quia principium divisionis »[362].

(357) *Tractatus de divina influentia in Beatos*, c. 1 : « Diximus hanc quaestionem fore praegnantem quia forte per eam poterit descendi ad Ecclesiam militantem, utrum scilicet expediat Sanctissimum Patrem Dominum nostrum summum Pontificem exemptionem facere in Ecclesia Dei, ut immediate influat et immediate regat aliquos in Dei Ecclesia, non mediantibus praelatis mediis. » Éd. citée n. précéd., fol. 21r.

(358) Cap. 3, f. 23v : « Advertendum tamen quod prout praefata quaestio erat praegnans, et prout per eam poterat descendi ad Ecclesiam militantem quantum ad exceptionem per quam fit magis immediatum quod non erat sic immediatum. Nam semper Summus Pontifex intelligitur esse ordinarius ubique et posse ad se reservare ordinariam et immediatam cognitionem cujuslibet Ecclesiae. Hoc tamen non obstante quilibet praelatus in dioecesi habet cognoscere causas illius dioecesis, et est ordinarius in tota sua dioecesi : quod ideo contingit quia praelati sunt assumpti in partem sollicitudinis ; sed Summus Pontifex assumptus est in totalem plenitudinem potestatis. Et quia totum stat simul cum parte, ideo simul stat immediata jurisdictio, etiam ordinaria, Summi Pontificis, cum ordinaria jurisdictione cujuscumque praelati. Et quia exemptio hoc tollit, et privat jurisdictionem mediam praelatorum, ideo quaedam inordinatio dici potest : quia facit de jure praelatorum non jus. »

(359) *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, 1881, § 11 : trad. fr. J. de Pange, *Les théories politiques du moyen âge*. Paris, 1914 : voir p. 95 s., 103, 136-37. Et cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 182 ; J. Leclercq, *Jean de Paris*, p. 116 s. ; Y. M. J. Congar, « *Arriana haeresis* » *comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle*, dans *Rev. Sc. phil. theol.*, 43 (1959) p. 449-61. — Egidius Spiritualis de Pérouse témoigne que son maître, Matthieu d'Aquasparta, l'homme du discours du 24 juin 1302 (et disciple de S. Bonaventure), disait qu'il ne pensait pas que les Gibelins pussent se sauver, « qui ponunt duos vicarios generales sibi aequales in terra, sicut duo principia » (dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs d. Bayern*, II. Rome, 1914, p. 114). Pauvre Dante ! Mais celui-ci ripostait en mettant Boniface VIII en enfer.

(360) Cité par K. Burdach, *Rienzo und die geistliche Wandlung seiner Zeit* (*Vom Mittelalter zur Reformation*, II/1). Berlin, 1913, p. 602-603.

(361) Dans Goldast, t. II, p. 102. Édition moderne par G. Vinay, 1939.

(362) *Ibid.*, p. 103.

Il y avait longtemps déjà que les idées qui confluaient à la Curie romaine se réclamaient d'une loi cosmique autant que morale, en vertu de laquelle, à l'imitation de l'Église triomphante, tout devait se réduire hiérarchiquement à l'unité[363]. Nous avons vu, dans la première moitié du XIIIe s., un certain G., du Soissonnais, ou encore Jean de Limoges, s'adresser à Rome en ces termes. Puisqu'il n'y avait qu'un corps, il ne devait y avoir qu'une tête, un unique principe hiérarchique. Tout l'entourage du pape Boniface VIII le lui répétait : l'auteur qui, sans doute au début de 1302, répondant à la *Disputatio inter clericum et militem*, et dont on cite le traité par ses premiers mots, *Non ponant laici*[364] ; Matthieu d'Aquasparta, dans son discours du 24 juin 1302 aux ambassadeurs de Philippe le Bel[365]. La conscience de Boniface VIII était d'ailleurs formée. Le 15 mai 1300, il écrivait, au sujet des Florentins révoltés : « Non attendentes quod Romanus Pontifex vices gerens illius qui vivorum et mortuorum iudex est constitutus... imperat super reges et regna... Huic militantis ecclesie summo hierarche omnis anima debet subesse... »[366]. C'est déjà l'idéologie de la bulle *Unam Sanctam* du 18 novembre 1302. Après avoir évoqué les titres classiques d'unité — *Una columba, unum corpus, una fides, unum baptisma, una Arca Noe, tunica inconsutilis* —, le pape y passait à l'idée de « unum caput, non

(363) Le traité de Thomas d'York, *Manus quae contra...* était parvenu à Rome et y avait été bien reçu : lettre de Maître T. à Gérard d'Abbeville, v. 1260 (*Chart. Univ. Paris.*, n° 368).

(364) « In ordinacione rerum universi omnia disponuntur secundum sub et supra et quidem superius collocantur, ut patet Gen. I, et in hoc concordat Ioannes Crisostomus ; et iste ordo usque ad unum corpus altissimum ascendit, sc. ad celum impireum, quod super omnibus omnia in se concludit ; sic enim videmus non solum in natura, verum etiam in ecclesia. Nam in ecclesia triumphante secundum Gregorium et Dyonisium de angelica ierarchia I° inter angelos est ordo. Nam quidam sunt superiores, quidam (p. 475) inferiores et sunt diversi ordines et diuerse ierarchie et tum reducitur omnis ad unum caput et fontale principium, scil. deum. Sic est in ecclesia militante et ecclesiastica ierarchia, que disponitur ad instar illius celestis ierarchie. Nam sunt diuersi ordines et diuerse potestates ecclesiastice et seculares et ultimo est summus pontifex, in quo omnes potestates agregantur, et ad quem reducuntur et ad quem tamquam in simplicissimum terminantur, et ad quod designandum summus pontifex in coronacione sua mitram seu coronam portat in capite, que a base seu inferiori parte lata incipit et terminatur in simplici cornu, quia latitudo et diuersitas omnium et potestatum in persona ipsius summi pontificis terminantur et ad eum reducuntur. » Commentaire anonyme sur la bulle *Clericis laicos*, dans SCHOLZ, *op. cit.*, p. 474-475. Le texte a été rédigé sans doute en 1302, peut-être par HENRI DE CRÉMONE (*ibid.*, p. 169-72).

(365) « Habent (episcopi) certam potestatem ; Summus Pontifex habet plenissimam ; nullus est qui possit eam limitare. In Ecclesia quae est navis Christi et Petri, dicitur esse unicus rector et unum caput, ad cuius praeceptum omnis tenetur obedire, et ille dicitur esse dominus omnium temporalium et spiritualium qui habet plenitudinem potestatis... ». Dans DUPUY, *Hist. du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*. Paris, 1655, Preuves, p. 73 s.

(366) *Mon. Germ. Hist. Leges*, t. IV/1, p. 85.

duo capita, quasi monstrum » et, de là, à l'affirmation de la subordination et même de la dépendance du glaive matériel des princes par rapport au pape. Et il disait :

Nam quum dicat Apostolus : *Non est potestas nisi a Deo ; quae autem a Deo sunt, ordinata sunt* (Rm, 13, 1), non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia eque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur...[367].

Évidemment, les partisans de l'autonomie du temporel des rois dans son ordre, réagirent. Les uns, acceptant le principe d'unité, voire même l'idéologie d'imitation de l'ordre céleste, en inscrivant l'un et l'autre au bénéfice de l'empereur[368]. Les autres, en critiquant l'application des principes dionysiens en une théologie politique assez douteuse, encore qu'il dût être difficile, à ce moment, de se soustraire à ses apparences d'évidence accompagnées d'un tel prestige. Jean de Paris, qui écrit fin 1302 ou début 1303, ne repousse pas le principe d'unité, mais il le voit réalisé dans *le Christ*. Certes, celui-ci a sur terre un vicaire, le pape, mais pour l'ordre ecclésiastique, non pour l'ordre temporel, dans lequel l'autorité du Christ se reflète dans celle de chaque roi en son royaume, et de l'empereur. On argue de Denys pour faire du pape un *Summus monarcha* auquel les rois seraient subordonnés même au temporel. Mais Denys veut que les choses inférieures soient ramenées aux supérieures par les échelons intermédiaires : « igitur summus pontifex non habet potestatem generalem et immediatam super laicos nisi in quantum habent medii de hierarchia immediata et magis contracta, ut episcopi vel abbates ». Mais ces instances intermédiaires ont, sur les laïcs, seulement un pouvoir spirituel, il en est de même du pape, « per hoc quod est totius ecclesie hierarcha summus... »[369].

La glose anonyme sur la bulle *Unam Sanctam* que Finke a éditée et dont il a exclu l'attribution au cardinal Le Moine, répond de façon analogue à l'argumentation par le schéma dionysien de réduction à l'Un. Cela ne prouve pas, dit-elle, que le pape ait le pouvoir temporel sur les

(367) Nous citons le texte, revu sur l'original, donné par I. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status. Fontes selecti*. Rome, 1939, n° 435.

(368) Déjà, sous Innocent III, Walther von der Vogelweide voyait dans l'Empire, et dans la couronne impériale à huit pans, une image de la Jérusalem céleste : K. Burdach, *op. cit.*, p. 171. Même Boniface VIII, dans son allocution du 30 avril 1303 pour la confirmation d'Albert Ier comme roi des Romains, compare l'empereur au soleil et l'appelle « Monarcha omnium regum et principum terrenorum... » (*Mon. Germ. Hist. Legum sectio IV. Const.*, IV/1, p. 139). Il faudrait étudier les théoriciens de l'Empire : Engelbert d'Admont, Jourdain d'Osnabrück, Alexandre de Roes, Bartolo de Sassoferrato. Voir J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Trèves, 1947, p. 15-37.

(369) *De potestate regia et papali*, c. 18 : éd. J. Leclercq, p. 230-31 (éd. Goldast = c. 19).

rois et sur ceux qui possèdent les choses temporelles, car la réduction est *à Dieu*, et elle se fait par l'action d'un pouvoir *spirituel* mettant en œuvre des moyens spirituels : prédication et sacrements[370]. Un peu plus loin, l'auteur se défend d'être dualiste, comme le Manichéen ou comme Mani : accusation portée par la bulle *Unam Sanctam* contre ceux qui revendiquaient l'autonomie du pouvoir temporel[371].

Conclusion

Au terme de cette trop longue étude, nous voudrions formuler trois considérations de portée générale.

1) Touchant, d'abord, le climat intellectuel et spirituel dans lequel s'inscrivent les textes que nous avons cités. Le moyen âge est dominé par l'idée d'unité (comp. n. 359). Il pense les questions dans le cadre d'un univers qui obéit à un plan divin. Aussi existe-t-il pour lui des correspondances de structures entre l'ordre moral, l'ordre politique et l'ordre physique ou cosmique. On aime fonder des thèses politiques ou canoniques, bref des thèses de droit public, dans des considérations cosmologiques ou philosophiques. Les théories politiques ou ecclésio-canoniques du moyen âge ont un contexte universel ou cosmique. C'est pourquoi la philosophie professée par un auteur explique quelque chose de ses positions politiques[372]. Souvent, les écrivains énoncent expressément cette sorte de structure unitaire : nous avons rencontré en ce sens des textes de S. Bonaventure (n. 230) ou de S. Albert (n. 250), qui a aussi la jolie expression « rerum ordinabilitas » ; nous pourrions citer de même, des premières années du XIVe siècle, Gilles de Rome[373] ou l'auteur inconnu du traité *Non ponant laici*[374]. Il est clair qu'en matière ecclésiologique, un tel procédé portait un danger d'assimiler trop les structures d'Église à des structures naturelles, en perdant de vue le spécifique des données bibliques ou évangéliques. On ne peut pas dire que ce danger ait toujours été évité.

La pensée médiévale est en tout ceci bien éloignée de tout un courant moderne qui sépare, au contraire, le domaine de l'existence humaine ou

(370) Cf. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Munster, 1902. Quellen, p. CX.

(371) *Ibid.*, p. CXV. — Sur le terme *Manichaeus*, voir notre article cité *supra*, n. 359.

(372) Voir M. GRABMANN, cité n. 192 ; J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe s.*, p. 72, 89 s., 91-93.

(373) *De potestate eccl.*, lib. III, c. 2 (éd. R. SCHOLZ, p. 149) : « Hic volumus profundius ingredi et ostendere ex hiis quae videmus in naturalibus agentibus... ».

(374) « Nous voyons que, dans le plan de l'univers, toutes choses sont disposées *secundum sub et supra*, pour dépendre finalement d'un seul corps supérieur, qui renferme tous les autres : le ciel empyrée. Ainsi en est-il dans l'Église. Dans l'Église triomphante, il y a un ordre entre les anges. Il y a des supérieurs et des inférieurs, des ordres et des hiérarchies ; mais le tout se ramène à une seule tête et principe originel, savoir Dieu... ». Texte dans R. SCHOLZ (*op. cit.*, n. 179), p. 474-75, trad. J. RIVIÈRE (*Le probl. de l'Égl. et de l'État...*, p. 183). Le texte est du début 1302.

des personnes et celui des réalités de la nature cosmique. Nous croyons que ce fait a joué un rôle dans la tradition moderne de « l'homme révolté ». Mais d'autres courants existent aussi, qui, au contraire, remettent l'anthropologie dans le grand cadre d'une cosmologie, ou au moins d'une cosmogénèse.

Ordre moral et ordre naturel sont l'un et l'autre, pour les hommes du moyen âge, dominés par l'ordre céleste ou divin. On atteint à de l'incontestable, on satisfait au mieux les esprits quand on réfère la réalité empirique ou sensible à un modèle transcendant, céleste.

S. Thomas d'Aquin admet largement l'idée de correspondance entre l'ordre moral et l'ordre cosmique. Il y recourt souvent dans la IIª Pars. Comparé aux théologiens franciscains, cependant, il apparaît, à cet égard, plus sobre, moins livré à la théorie, très soucieux de suivre le donné des faits et des textes. De plus, il récuse la valeur probante de l'argumentation à partir de symboles. C'est pour l'avoir fidèlement suivi que Jean de Paris a pu critiquer victorieusement les thèses théocratiques et rédiger des textes remarquablement lucides, vigoureux, équilibrés.

2) Sens de la querelle au point de vue de l'histoire de l'Église. Évidemment, avec le temps, le ministère des Religieux a fini par être accepté : on ne peut indéfiniment refuser un fait ! L'opposition, telle surtout qu'elle s'est manifestée au début, en particulier chez Guillaume de Saint-Amour, a été nettement une opposition à la nouveauté et au mouvement, au nom d'un ordre établi ferme, stable, fixé une fois pour toutes. Rien de plus caractéristique à cet égard que le texte de Guillaume cité *supra*, n. 34 a. Guillaume refuse une nouvelle forme de pastoration et d'évangélisation de l'Église, parce qu'elle représente autre chose que les formes anciennes, fermement et, pense-t-il, divinement instituées. Finalement, il admet et considère comme définitif, indépassable, un ordre de choses tout historique où, au delà des évêques et des curés, il y a des archiprêtres, des archidiacres, voire même des Abbés et des moines. Mais il refuse de faire place à de nouvelles réalités, comme si l'histoire s'était arrêtée. Chez lui, les textes dionysiens viennent garantir un immobilisme ecclésiastique. Jean de Paris, au contraire, répond à l'argument perpétuellement repris selon lequel il n'a existé au début que deux ordres hiérarchiques : l'Église peut fort bien en instituer un troisième...[375].

Les structures qu'admet Guillaume de Saint-Amour sont des structures territoriales stables. En elles, c'est un pouvoir de *regimen* (*animarum*) qui s'exerce. Il ne veut rien connaître en dehors de cette pastoration établie. Avec les Mendiants, c'est l'évangélisation qui demande à inscrire

(375) Question *Et fuit quidam magister*, dans Baronius-Theiner, *Ann.*, XXIV, p. 157 (nº 29).

une structure nouvelle et propre dans les structures anciennes[376]. Avec eux, l'Église veut être missionnaire, et pas seulement au loin, chez les païens, comme les Séculiers le concéderaient (cf. nn. 37, 39a), mais en pays chrétien, par une activité plus intense et nouvelle de prédication, d'appel à la conversion, de célébration du sacrement de la pénitence. Les Mendiants sont des hommes d'un monde qui change. A la limite, le *De perfectione statuum*, qu'il est difficile, mais non impossible, d'attribuer à Duns Scot, systématise curieusement, mais par une juxtaposition que notre époque dénoncerait comme inacceptable, la dualité des activités de conversion des hommes et de gouvernement des fidèles.

3) Les conclusions les plus importantes pour nous concernent l'histoire des doctrines ecclésiologiques. C'est sur ce terrain principalement que se situait notre recherche. Deux points surtout sont à considérer : *a*) Y a-t-il un début de gallicanisme — y a-t-il un début *du* Gallicanisme — dans la position des Maîtres et des évêques en face des Mendiants ? *b*) Quelle avancée les Mendiants ont-ils fait faire à la théologie de l'Église universelle conçue comme un unique peuple, et à celle du pouvoir du pape et du rapport existant entre ce pouvoir et celui des évêques ?

a) K. Schleyer (cf. n. 2) a vu dans la résistance des évêques *français* appuyée par Henri de Gand, dans les années 1281 et suivantes, un germe de ce qui sera le gallicanisme. G. de Lagarde nous semble près de lui accorder son suffrage[377]. Il y a longtemps que H. Rashdall avait écrit : « L'alliance entre le Saint-Siège et les Mendiants sema le germe du gallicanisme, dont l'université devint le plus ferme défenseur »[378]. Ainsi les gallicans, jansénistes ou gallicanisants des XVIIe et XVIIIe siècles ne se seraient pas trompé en reprenant une certaine attitude d'opposition contre les Réguliers exempts, soutiens d'une autorité quasi discrétionnaire du pape[379], en éditant les écrits de Guillaume de Saint-Amour (1632 : « Constance » était peut-être Paris...), tandis que les Religieux rééditaient ceux de S. Thomas et de S. Bonaventure contre les Maîtres séculiers[380], ce qui amenait leurs opposants à y chercher et à y dénoncer des faiblesses : ce que Pie VI jugeait scandaleux, injurieux pour ces

(376) Comp. M. D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe siècle)*, dans *Rev. Hist. eccl.*, 49 (1954) p. 59-89.

(377) Voir *ét. citée* n. 105, p. 131 ; *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. III, p. 243 s. ; t. IV, p. 148.

(378) *The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. I. Oxford, 1895, p. 390 s.

(379) Voir J. de Vernant, *La defence de l'autorité du Pape, des Cardinaux, des Archevesques et Evesques, et de l'emploi des religieux mendians contre les erreurs de ce temps*. Louvain, 1669 ; G. A. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet* (*Unam Sanctam*, 24). Paris, 1953, p. 76 s., 93, 153, 240 s., 413, 614, 647 s., avec indication de sources et de bibliographie.

(380) Édition, en 1775, par Goldati, des traités de S. Thomas et de S. Bonaventure sur l'état religieux.

saints docteurs, fleurant une sympathie suspecte pour des auteurs condamnés[381].

Nous croyons en effet que les Gallicans des XVII-XVIIIe siècles ne se sont pas trompé, mais nous voudrions dégager ou résumer ce qui annonce le gallicanisme formel chez les auteurs que nous avons étudiés. Ce n'est pas l'aspect politique des « libertés de l'Église gallicane » ; c'est encore moins l'appui royal, qui a plutôt été donné aux Religieux. C'est plus profond que cela. C'est une certaine conception du droit public de l'Église et de l'Église elle-même. Cette conception tient dans les thèses suivantes : tout pouvoir, dans l'Église, ne vient pas du pape comme de sa source. Les apôtres ont reçu les mêmes pouvoirs que Pierre ; en Pierre même, c'est à l'Église que les pouvoirs du sacerdoce avaient été promis. Ainsi il existe une structure essentielle et divine de l'Église, qui comporte un pouvoir des évêques — nos auteurs ajoutaient même : des curés — reçu directement de Dieu. Tel est l'ordre de l'*Ecclesia*.

A l'intérieur de cette *Ecclesia*, évêques et pape ne sont que des ministres. Ils n'ont pas une autorité discrétionnaire ni créatrice de droits, mais une autorité de service, chacun à son plan, subordonnée aux règles générales que l'Église s'est données dans ses conciles. Pour Guillaume de Saint-Amour, par exemple, la qualité qu'a le pape d'être *Vicarius Christi* ne signifie pas que le pape possède la *plenitudo potestatis* au sens, disons, d'Agostino Trionfo (cf. n. 206), bref, que le Christ lui ait remis la plénitude de ses pouvoirs, mais qu'il est obligé à faire ce que le Christ a fait et à respecter les formes qu'il a instituées ou tenues (cf. *supra*, n. 34a). Bref, le pape est le ministre suprême dans un cadre constitué qui comporte, à titre essentiel, le pouvoir ordinaire des évêques. Il a un pouvoir suprême d'ordre exécutif, non d'ordre constitutif. Sa compétence propre est de garder l'unité, en gardant les règles traditionnellement établies.

Si cela contient en germe, non sans doute la politique, mais l'ecclésiologie du gallicanisme, nos auteurs sont en germe gallicans, car c'est là leur position.

b) Ils savent évidemment que l'Église est une et unique dans son extension universelle. Guillaume de Saint-Amour, dans ses *Collectiones cath. et can. script.*, emploie très souvent les expressions *generalis Ecclesia* et parfois *universalis Ecclesia* ; elles signifient : toute l'Église, en un sens empirique. On ne peut pas dire que son ecclésiologie soit une ecclésiologie de l'Église universelle conçue comme un seul peuple soumis à un chef unique. Il refuse même assez formellement la perspective d'une Église qui serait comme un diocèse unique, alors qu'il y a,

(381) Bulle *Auctorem fidei* contre le jansénisme toscan : 28 août 1794, prop. 81 (DENZINGER, n. 1581).

pour lui, des structures locales fermement établies, à respecter[382]. Les Mendiants, au contraire, sont, par état, des hommes de ce diocèse sans frontières dans lequel le pape les envoie prêcher. Nous avons rencontré de nombreux textes où l'Église est présentée comme un unique peuple sous un même chef[383]. Chez S. Thomas, chez S. Albert, ce peuple unique est formellement vu comme englobant des communautés particulières de plus en plus larges : paroisses, diocèses, provinces, pays...[384]. Mais nous avons vu comment chez S. Bonaventure ou Thomas d'York, plus encore chez Hervé Nédellec et Pierre de la Palu, l'Église tendait à apparaître comme un unique diocèse pour le gouvernement duquel le pape s'adjoignait des aides[385].

Le pape ! Les Mendiants ne justifiaient leur ministère qu'à partir de son autorité — encore que S. Thomas insistât sur la mission reçue des évêques —. L'appel aux thèmes dionysiens, cher aux théologiens franciscains, a préparé les formules de la bulle *Unam Sanctam*. La mystique médiévale d'unité s'exprime là dans une théorie de la hiérarchie. Un seul hiérarque suprême doit dominer la pyramide du monde.

Quelle idée nos théologiens se font-ils des rapports entre le pouvoir des évêques et celui du pape ? L'époque étudiée appartient à des siècles où coexistent plusieurs théologies, dont chacune trouve ses références dans les autorités véhiculées par les recueils canoniques, et aussi dans le raisonnement. Tout le monde admet que le rapport existant entre les évêques et le pape dérive de celui qu'on trouve, dans le Nouveau Testament, entre les apôtres et Pierre, et aussi que Pierre a reçu d'abord la totalité du pouvoir ecclésiastique, et que cette totalité réside aujourd'hui dans le pape. Mais il y a plusieurs manières de l'entendre.

α) On peut garder quelque chose de l'interprétation africaine des

(382) Voir *Collectiones : Opera*, p. 146 (cité *supra*, n. 34a).

(383) Voir *supra*, p. 104 s. (nn. 212 s.) ; ajouter Réginald de Piperno, dans le *Suppl.* de la *Somme*, q. 40, a. 6 ; Jean de Paris, *De pot. regia et papali*, c. 3 (éd. Leclercq, p. 180, l. 5) ; Alvaro Pelayo (dans N. Iung, *Un Franciscain...*, p. 215), etc.

(384) Cette considération sociologique de l'Église est assez élaborée chez S. Thomas : voir A. Darquennes, *De Juridische Structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*. Louvain, 1949. — Notons ce texte de S. Albert, intéressant, mais sans grande portée ecclésiologique : « Ovile commune, et quaelibet Ecclesia est ovile particulare ovium (...) ovile ovium, ut dicimus, commune quidem est, et est, ut etiam dicimus, Ecclesia catholica sub uno pastore Christo. Ecclesiae autem congregationes particulares continentes sunt etiam ovilia et caulae ovium, sicut conventus religiosorum, Ecclesiae conventuales et cathedrales, et parochiae : in quibus facit Deus accubare oves suas, hoc est fideles simplices et mansuetos, subjectos et humiles. » (*In Joann.*, 10, 1 : Borgnet, XXIV, 396).

(385) Guillaume de Saint-Amour estime que Thomas d'York a parlé *adulando* (*Collectiones*, d. 1 : *Opera*, p. 195) ; une sorte de catalogue des traités ecclésiologiques publié par M. Grabmann (*op. cit.* n. 192 : p. 140) insinue que Pierre de la Palu fut nommé patriarche de Jérusalem après avoir défendu « papalem partem viriliter, nec dicam effrene ».

textes pétriniens (Cyprien, Augustin) : les clefs ont été promises à Pierre pour l'Église ; elles appartiennent donc à l'Église. Les évêques les reçoivent immédiatement de Dieu[386]. Cependant, cette multiplication du pouvoir ecclésiastique dans les évêques n'empêche pas que la totalité en demeure tenue par le pape, en sorte que celui-ci a une juridiction immédiate partout, sur chacun et sur la totalité des fidèles ; il est le chef des évêques, qui tiennent leur pouvoir *sub papa*. Le pape organise et harmonise l'exercice de l'autorité des évêques, occupant le poste suprême de gardien de l'unité. Il distribue les prélatures, il peut limiter, quant à son exercice, le pouvoir des évêques, et conférer la juridiction, sous sa forme déléguée, à qui lui plaît, dans toute la Chrétienté.

Cette position a pour autorités des textes de S. Augustin, de S. Jérôme et de Raban Maur. Sous sa forme générale, elle est tenue à la fois par les Maîtres séculiers et par les théologiens mendiants tels que Jean de Paris[387], Richard de Mediavilla[388], probablement S. Thomas d'Aquin, et par l'ensemble des Maîtres séculiers français[389]. Entre ceux-ci et les Mendiants, il existe cependant une grande différence. D'abord, les Religieux tiennent que le pouvoir universel et supérieur du pape lui a été conféré, en Pierre, par le Christ, et non par l'Église ou par les apôtres (cf. *supra*, n. 151). De plus, si, pour Thomas d'Aquin (*supra*, n. 384) et Jean de Paris[390] l'Église universelle est faite d'un emboîtement de communautés partielles de plus en plus étendues, les pouvoirs qui président aux communautés paroissiales et ceux qui président aux communautés diocésaines, puis à la communauté universelle, ne sont pas de même qualité. Les curés sont d'institution humaine, ecclésiastique, et tiennent

(386) Même si c'est « mediante Petro (Papa) » : position de HENRI DE GAND, *Quodl. VII*, q. 24. Le pouvoir est de Dieu, la désignation de son champ d'application est de Pierre (ou, pour les évêques, du pape).

(387) Voir son *De pot. regia et pap.*, c. 12 (éd. LECLERCQ, p. 209-10 ; *supra*, n. 151) ; Question *Et fuit quidam magister :* BARONIUS-THEINER, *Ann.*, XXIV, p. 154 s. (n° 22 s.). La position très nuancée de J. de P. mériterait une étude particulière.

(388) Voir *Q. de Privilegio Martini* IV, éd. DELORME, p. 75 s. Selon lui, il y a : 1° la promesse des clefs, faite au seul Pierre ; 2° l'ordination, le don du caractère sacerdotal, faits à tous les apôtres, immédiatement, à la Cène ; 3° le don de la juridiction, au moins au for pénitentiel, fait à tous immédiatement, *Joan.*, 20, 23. Mais ce pouvoir de juridiction, que chacun des apôtres possède, « remansit plenarie sub potestate Petri ». Pierre a les clefs *prae ceteris;* « Claves Ecclesiae Petro promissa sunt principalius et specialius et in ipso aliis promissae... Unde patet quod *Ecclesia* in Petro claves accepit » (suivent citations d'Ambroise et d'Augustin). Donc, pouvoir reçu immédiatement du Christ, mais demeurant subordonné au pouvoir universel de Pierre.

(389) Selon Gervais du Mont Saint-Éloi (texte publié *infra*), Pierre a reçu la juridiction totale *pro aliis*, non pour la leur conférer, mais pour que l'*executio* en soit bien réglée.

(390) Jean de Paris va plus loin que S. Thomas dans le sens corporatif : voir l'analyse très précise de Br. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory...* Cambridge, 1955, p. 157-178.

tout leur pouvoir des évêques. Les évêques sont d'institution divine, et de même le pape, non simplement comme l'un des évêques, serait-ce le premier, mais en ses prérogatives supérieures[391]. Les Maîtres, eux, attribuent une valeur de droit divin à l'autorité des curés, qui ne reçoivent pas plus leur pouvoir des évêques que ceux-ci ne reçoivent le leur du pape. Le pape est le gardien et le modérateur de l'unité de l'Église, selon la structure que lui a donnée le Seigneur et qu'elle s'est donnée à elle-même dans les conciles qui la résument ou la représentent. Il tient cette position de l'*Ecclesia*, comme Pierre la tenait des apôtres (textes de S. Jérôme et de Raban).

β) S. Bonaventure, Thomas d'York, voire Peckham — qui, rencontrant les textes de S. Jérôme et de Raban, s'efforce de les tirer à cette position[392] —, reprennent nettement la ligne de la réforme grégorienne et, les deux premiers tout au moins, lui rendent une force nouvelle en la construisant dans le cadre de la métaphysique dionysienne de la participation. Le pape est la source de toute hiérarchie, c'est-à-dire de tout pouvoir : il est le principe du pouvoir des évêques, comme ceux-ci sont le principe du pouvoir des curés.

Sans métaphysique dionysienne, Hervé Nédellec et Pierre de la Palu tiennent les mêmes positions au début du XIVe siècle.

Yves M.-J. CONGAR.

(391) Après S. Thomas (cf. n. 116, 117, 170), JEAN DE PARIS réfute l'idée prégallicane selon laquelle l'autorité du pape serait analogue, au plan de l'Église universelle, à ce qu'est, dans sa province, l'autorité d'un métropolitain, celle d'une instance supérieure pour dirimer les conflits : *Q. cit.*, ap. BARONIUS-THEINER, n° 23, p. 154-55 et n° 30, p. 157.

(392) Voir *Tractatus pauperis*, c. 10 : éd. LITTLE, p. 45 s. (comment. sur le c. 1 de la Règle). Peckham conçoit finalement le rapport entre le pouvoir des évêques et celui du pape, sur le même type que celui existant entre les curés et leur évêque : *id. op.*, c. 15, éd. DELORME, dans *Rich. de Med.*, *Q. de Privil. Martini IV*, p. 79 s.

ADDENDA : Nous n'avons pu prendre à temps connaissance, pour pouvoir les utiliser dans notre étude, des publications suivantes : THOMAS DE BAILLY, *Quodlibels. Texte crit. avec introd.* publ. par P. GLORIEUX. Paris, 1960. — L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur u. der Theologie der Schlüsselgewalt.* I.. *.von ihren Anfängen an bis zur Summa aurea des Wilhelm v. Auxerre* (*Beiträge...*, XXXVIII/4). Munster, 1960.

N. 127 : D. O' CONNOR, *Parochial Relations and Cooperation of the Religious and the Secular Clergy. A historical Synopsis and a Commentary.* Washington, 1958.

N. 218, 219 : textes des canonistes sur l'excommunication *apud Deum* et *apud Ecclesiam : Div. Thomas* (Fr.), 1948, p. 303, 307 n. 5.

N. 32, 273 et 343 : Guillaume d'Auvergne affectionnant les comparaisons entre l'ordre ecclésiastique et l'ordre social (chevalerie) de son temps : texte de son commentaire (inédit) sur le *Cant.*, dans H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (*Beiträge*, XXXVIII/3). Munster, 1958, p. 243, n. 7. — S. Thomas d'Aquin comparant les offices du royaume avec les chœurs des anges, et ainsi, politisant ou socialisant, lui aussi, Denys : *Sum. theol.*, Ia, q. 108, a. 2.

N. 354. La Question de Jacques de Thérines sur l'exemption a été éditée par I. Rodriguez RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa.* Madrid, 1958.

TEXTES INÉDITS RELATIFS A L'ÉTUDE PRÉCÉDENTE

PIERRE D'AUVERGNE

Quodlibet I, q. 17*

Deinde quaesitum fuit utrum praelati minores habeant iurisdictionem ordinariam in subditos.

Et arguitur quod sic : quoniam praelati inferiores in ecclesia gerunt typum septuaginta duorum discipulorum et in eorum locum succedunt, sicut praelati maiores apostolis decedentibus loco eorum surrexerunt, sicut habetur XXI[a] dist., *In novo testamento*[1] ; sed septuaginta duo potestatem ordinariam habuerunt[b] in subditos quia a Christo missi sunt ; unde Luc. 10[c] (1) dicitur : *Post hoc destinavit*[d] *Dominus Iesus alios septuaginta duos et misit eos in omni civitate et loco in quo erat ipse venturus.*

Item. Eodem 10[e] (19) dicitur quod dedit eis potestatem calcandi super serpentes ; igitur praelati inferiores habent iurisdictionem ordinariam in subditos.

Contra. Illi qui non assumuntur per electionem non habent potestatem ordinariam, ut Extra. de electione, cap. 1[2] videtur dici ; praelati autem minores non assumuntur per electionem sed praeficiuntur a superiori ; ergo etc.

* Texte établi d'après les mss. suivants :

A Paris, Mazarine 3512 f. 67[rb]-68[ra]
B Paris, Nat. lat. 14 562 f. 10[rb-vb]
C Paris, Nat. lat. 15 841 f. 8[rb-vb] (2[e] pagination)
D Paris, Nat. lat. 15 851 f. 14[rb]-15[ra]
E Paris, Nat. lat. 15 350 f. 341[va-vb] (excerpta).

Seules sont retenues les variantes de quelque importance.

1 *Decretum*, d. 21, c. 2 (ed. Aem. Friedberg, Lipsiae, 1879, I, 69-70).
2 *Decretales*, I, tit. 6, c. 1 (ibid., 1881, II, 48).

Les références à l'Ecriture sont indiquées entre parenthèses () lorsqu'elles ne se trouvent pas dans les mss.

a XXI sB] XX ACDpB b habuerunt CD] habebunt AB
c 10 sA] 20 BCD d destinavit CDpApB] designavit sAsB
e 10 *rest.*] 7 ABD *om.* C

Ad dissolutionem huius quaestionis, primo considerandum est quid est iurisdictio ordinaria et a quo datur, secundo ex hoc procedendum est ad dissolutionem ipsius. Quod circa primum, primo accipiendum est quid sit iurisdictio ordinaria, deinde a quo vel quibus datur.

De primo videtur esse dicendum quod iurisdictio est potestas exercendi ea quae iuris sunt in subditos : iurisdictio enim dicitur quasi dictio iuris vel secundum ius vel quasi dictio iuris, id est potestas dicendi ius. Ordinaria autem dicitur quia secundum ordinem iuris ordinata est, delegata quae est[f] commissa secundum meram voluntatem delegantis vel committentis. Et propter hoc iurisdictio ordinaria videtur esse potestas exercendi ea quae iuris sunt in subditis ordinata secundum iura ; et quia ius non recipit tempus determinatum vel personam determinatam cum feratur universaliter, videtur iurisdictio ordinaria perpetua esse et non respicere secundum quod huiusmodi personam determinatam sed dignitatem vel officium, sicut iurisdictio episcopalis annexa est dignitati episcopali, et similiter[g] in aliis. Iurisdictio delegata, quia secundum meram voluntatem principis datur quae potest respicere personam determinatam et tempus determinatum, temporalis est et potest concedi personae determinatae.

De secundo est intelligendum secundum iuris peritos quod iurisdictio ordinaria datur a principe, a lege vel canone, ab universitate, a consuetudine. A principe quidem concedente dignitatem vel officium, ut habetur ff. de iurisdictione omnium iudicum, l. *Et quia principaliter*[3] : nam exponitur ibi ' principaliter ' id est ' a principe '. Item, a lege datur iurisdictio ordinaria ut ff. de officio eius cui mandata est iurisdictio, l. 1 in principio[4]. Item, a canone, ut Extra. de poenitentiis, cap. *Quod autem*[5] : nam quod ibi dicitur in textu ' proprii iudices ' exponitur in Glossa[6] id est proprii sacerdotes ; et Extra. de officio ordinarii, *Si sacerdos*[7]. Item, ab universitate, ut in Authent. de defensoribus civitatum, § II, coll. III[8], et Extra. de officio ordinarii, *Cum ab ecclesiarum*[9]. Item, a consuetudine, cap. de emancipatione liberorum, l. 1[10]. Adhuc, per

3 *Digesta*, II, 1, 6 (ed. Th. Mommsen, Corpus Iuris Civilis, Berolini, 1877, I, 18).
4 *Digesta*, I, 21, 1 (I, 17).
5 *Decretales*, V, tit. 38, c. 4 (II, 885).
6 *Glossa in Decretales*, in h. l. (ed. Lugduni, 1634, col. 1866 e).
7 *Decretales*, I, tit. 31, c. 2 (II, 186-187).
8 *Novellae*, XV (ed. R. Schoell et G. Kroll, Corp. Iur. Civ., Berolini, 1895, III, 109 ss.).
9 *Decretales*, I, tit. 31, c. 3 (II, 187).
10 *Codex Iustiniani*, VIII, 48, l. 6 (ed. P. Krueger, Cor. Iur. Civ., Berolini, 1877, II, 359).

f quae est E] que vel ABD autem vel C
g similiter E] simpliciter ABCD

electionem et confirmationem a superiori datur iurisdictio, nisi consuetudo contrarium operetur, sicut habetur Extra. de officio iudicis ordinarii, *Cum ab ecclesiarum*[11]. Ex quibus apparet quod iudex ordinarius est qui a principe et iure, universitate vel consuetudine, accepit potestatem exercendi iustitiam in subditos et habetur ff. de iurisdictione omnium iudicum, l. *Maiorum more*[12] et lege sequenti.

Deinde considerandum est de secundo principali, ubi duo declaranda sunt : primum quidem quod sacerdotes curati vel parochiales habent iurisdictionem ordinariam in subditos ; secundum autem ad quae se extendat eorum ordinaria iurisdictio.

Primum dupliciter potest declarari ex praecedentibus. Primo, quoniam ille qui accepit potestatem ius exercendi in subditos a principe et a iure in ecclesia, iurisdictionem habet ordinariam, sicut ex praedictis apparet ; sed sacerdotes parochiales accipiunt huiusmodi potestatem a principe primo ecclesiae, videlicet Christo, Luc. 10 (1) ubi dicitur : *Post haec destinavit Iesus alios septuaginta duos et misit eos ante faciem suam in omnem civitatem*, et in eodem capitulo (10, 19) : *Et dedit eis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones*, « quorum typum gerunt presbyteri parochiales et in eorum loco constituti sunt in ecclesia » sicut dicitur ibidem in Glossa[13], et XXI dist., *In novo testamento*[14]. Item, a summo pontifice et a iure communi, sicut habetur XIII, quaest. 1, *Ecclesias singulas*[15], ubi de presbyteris parochialibus loquens dicitur : « Unicuique ius proprium habere concedimus ut taliter[h] ecclesiam et plebem sibi commissam custodiat, ut ante tribunal aeterni iudicis ex omnibus sibi commissis rationem reddat » ; et hoc etiam magis convenienter apparebit. Igitur sacerdotes curati habent ordinariam iurisdictionem. — Secundo, quia si non haberent iurisdictionem ordinariam sed commissam tantum[i], sicut quidam fingunt, superior[j] posset eos deponere secundum motum propriae voluntatis, sicut etiam propria voluntate committeret, sicut videmus in legatis et delegatis ; sed superior non potest eos removere propria voluntate et sine ipsorum culpa, XVI, quaest. 7, cap. *Inventum*[k] *est*[16], ubi dicitur : « Ecclesiam quam

11 *Decretales*, I, tit. 31, c. 3 (II, 187) ; cf. n. 9.
12 *Digesta*, II, 1, 6-7 (I, 18).
13 *Glossa ordinaria*, in Luc. 10, 1, ed. Duaci, 1617, V, 825 A : « Sicut in apostolis est forma episcoporum, sic in septuaginta duobus forma est presbyterorum ». Cf. *Beda*, in Luc., l. III, c. X (PL 92, 461 C).
14 *Decretum*, d. 21, c. 2 (I, 69-70) : « quorum typum gerunt presbyteri atque in eorum loco sunt constituti in ecclesia » ; cf. n. 1.
15 *Decretum*, C. 13, q. 1, c. 1 (I, 717-718).
16 *Decretum*, C. 16, q. 7, c. 38 (I, 810-811).

h taliter AC] qualiter BD   i tantum *rest.*] tamen ABCD tantum modo E   j superior E] *om.* ABCD   k inventum *rest.*] invenit ABCDE

iuste aliquis adeptus fuerit, non nisi gravi culpa coram episcopo canonica severitate amittat ». Igitur non habent iurisdictionem commissam sed ordinariam.

De secundo est intelligendum quod sacerdotes curati qui ab episcopo praeficiuntur, habent potestatem et executionem ordinis sacerdotalis, 1 cap., quaest. 1, *Ecclesiae*[17], et Extra. de poenitentiis, *Omnis*[18]. — Item, habent potestatem clavium a Domino eodem dicente, Ioh. 20 (23) : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, non obstante quod singulariter dictum sit Petro : *Tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram*, etc. Matth 16 (19) ; unde Rabanus[19] super eodem verbo, et habetur in Glossa, dicit : « Solvendi potestas[l], quamvis soli Petro data a Domino videatur, tamen et caeteris apostolis datur, nec non etiam nunc in episcopis aut presbyteris omni ecclesiae ; sed ideo Petrus specialiter claves regni caelorum et principatum iudiciariae potestatis accepit ut omnes per orbem terrae credentes[m] intelligerent quia, quicumque ab unitate fidei et a societate illius quolibet modo segregaverit, nec a vinculis peccatorum absolvi nec ianuam possunt regni caelestis ingredi ». — Item, habent potestatem ordinariam praedicandi subiectis eo ipso quod curam habent, ut notant doctores, Extra. de haereticis, cap. *Excommunicamus*, § *Qui vero*[20]. — Item, habent potestatem excommunicandi in notoriis et manifestis, etiam praemissa monitione, dum tamen consuetudo non sit in contrarium, et etiam exercendi regulariter alia circa subiectos quae sine foro contentioso et strepitu, de plano et sine libelli oblatione expediri possunt, ut Extra. de officio ordinarii, cap. *Si sacerdos*[21], et de clandestina desponsatione, *Cum inhibitio*[22] ; XI, quaest. 1, *Nullus*[23] ; XI[o], quaest. 3, cap. 1[24] ; XI, quaest. 1, *cap. Sacerdotibus*[25]. Et notatur per Hostiensem in sua Summa, De sententia excommunicationis, § Quis possit excommunicare, in fine paragraphi[26]. Sic igitur videtur quod sacerdotes parochiales habent ordinariam iurisdictionem in subditos et in quibus eam habent.

17 *Decretum*, C. 13, q 1, c. 1 *Ecclesias* (I, 717-718) *sic conicio*.
18 *Decretales*, V, tit. 38, c. 12 (II, 887-888).
19 Rabanus Maurus, *In Matth.* l. 5, c. 16 (Pl 107, 992 BC) ; cf. *Glossa ordinaria*, ed. cit., V, 281 A.
20 *Decretales*, V, tit. 7, c. 13, § 6 (II, 788).
21 *Decretales*, I, tit. 31, c. 2 (II, 186-187) ; cf. n. 7.
22 *Decretales*, IV, tit. 3, c. 3 (II, 679-680).
23 *Decretum*, C. 11, q. 1, c. 33 (I, 635).
24 *Decretum*, C. 11, q. 3, c. 1 *Sententia* (I, 642) *sic conicio*.
25 *Decretum*, C. 11, q. 1, c. 41 (I, 638).
26 Henrici Cardinalis Hostiensis, *Summa Aurea*, 1. V, § 5, ed. Lugduni, 1556, f. 433[vb]-434[rb].

l potestas *rest.*] potestatis ABCD m credentes E] edentes ABCD
o XI *sic conicio*] III ABCD

Ex dictis apparet falsitas dicti eorum qui volentes vitare quaedam quae eis videntur esse inconvenientia secundum statum eorum, dicunt eos non habere iurisdictionem nisi commissam tantum, non ordinariam. Primo, quia non assumuntur per electionem ; qui autem non assumuntur per electionem, iurisdictionem ordinariam non habent, Extra. de electione, cap. 1[27]. Quod non valet, quia non tantum assumptis per electionem et confirmatis per superiorem competit iurisdictio sed etiam aliis, ut apparet de abbatibus et prioribus quibusdam qui non accipiuntur per electionem sed dantur a superiori praelato. Item, apparet ex dictis . etenim princeps et consuetudo dant iurisdictionem ordinariam. Item, aliqui curati assumuntur per electionem alicuius communitatis vel etiam patroni vel patronorum. Nec illa decretalis Extra. de electione, cap. 1[28], vult quod soli assumpti per electionem habeant iurisdictionem, sed dicit quod : « Nullus in ecclesia nisi duo vel tres fuerint in congregatione, nisi de eorum electione canonica presbyter eligatur », non negans quin alio modo acceptus possit eam habere, ubi scilicet non erit conventus vel collegium clericorum, sicut in parochiis multis contingit. — Secundo, hoc dicunt quia presbyteri curati non possunt ministrare aliqua sacramenta nisi quantum sibi committitur ab episcopo, immo nisi sibi committentur non possint[p]. Ad quod dicendum quod eadem ratio, si valeret, posset probare quod archiepiscopi et episcopi non haberent iurisdictionem ordinariam, quia nihil possunt nisi committitur sibi a superiore, nec etiam abbates nisi quantum committitur sibi a superiore confirmante ipsum ; quod simpliciter est inconveniens. Superior enim in quantum dat dignitatem vel officium cui annexa est de iure iurisdictio, ex consequenti dat ipsam iurisdictionem et ea[q] quae ad ipsam pertinent, sicut confirmans episcopum vel decanum vel conferens dignitatem dat ei iurisdictionem annexam ei et consequentia eam. Similiter autem est de curatis presbyteris : ille qui instituit eos in huiusmodi dignitate vel officio, ex consequenti confert eis iurisdictionem annexam huiusmodi dignitate vel officio. Per hoc apparet solutio ad rationem in oppositum.

Item, secundum quosdam, habent potestatem conferendi primam tonsuram, prout dicitur XXIII dist., *Psalmista*[29]. Et notatur per Bernardum, Extra. de aetate et qualitate <et> ordine, *Cum contingat*[30]. Et notatur per Dominum Hostiensem in dicta decretali *Cum contingat*[31], et videtur

27 *Decretales*, I, tit. 6, c. 1 (II, 48).
28 *ibid.*
29 *Decretum*, D. 23, c. 20 (I, 85).
30 cf. Bernardi Papiensis, *Summa Decretorum*, tit. VIII, ed. E. A. Th. Laspeyres, 1860 (reprod. Graz, 1956) pp. 10-11 (?)
31 Henrici cardinalis Hostiensis... *Lectura in V Decret. Greg. libros, in h. l.*, Parisius, (1511), f. 99ra-rb.

p possint *rest.*] possit ABCD q ea C] ei ABD

per eundem, Extra. de supplenda negligentia praelatorum, cap. 1[32]. Item, notatur per Huguccionem in sua Summa. Nec obstat si dicatur quod non est ordo, quia revera ordo est, ut Extra. de aetate et qualitate *Contingat*[33], ubi dicitur quod per primam tonsuram datur ordo, et notatur Extra. de sententia et re iudicata, cap. *Cum inter vos*[34], primo responso, ibi : *Tonsuratione*[r].

ed. B. G. Guyot.

32 *ibid*, f. 87v.
33 *Decretales*, I, tit. 14, c. 11 (II, 129).
34 *Decretales*, II, tit. 27, c. 13 (II, 398-399).

r Tonsuratione *rest.*] consumptione ABCD

GERVAIS DU MONT-SAINT-ÉLOI

Quodlibet, q. 80*

Utrum auctoritas ligandi et solvendi derivetur in inferioribus praelatis a papa ita quod non habeant auctoritatem quam non habeant a papa.

Quod non : episcopi gerunt typum apostolorum ; sed tempore apostolorum caeteri apostoli poterant ligare et solvere sine Petro nec per Petrum, cum tamen Petrus esset caput ecclesiae ; ergo episcopi post apostolos possunt ligare et solvere sine papa nec per papam.

Contra : sicut est in corpore naturali, ita est in corpore mystico. Sed in corpore naturali est unum principale membrum a quo caetera <recipiunt> influentiam et posse, scilicet cor ; ergo similiter ita erit in corpore mystico : huiusmodi non est nisi papa ; ergo etc.

Mihi videtur quod ego possim sic respondere quod ' potestatem derivari a Petro ' potest intelligi dupliciter, aut delative et materialiter, aut effective et fontaliter sive originaliter.

Si intelligatur materialiter et delative, sic dico quod sic quantum ad potestatem ordinis, quod potest sumi ex Luc. 22 (19) : *Hoc facite in meam commemorationem*, et || (f. 288rb) quantum ad potestatem iurisdictionis in foro poenitentiae, Matth. 16 (19) : *Quodcumque ligaveris super terram* etc., et Ioh. 20 (23) : *Quorum remiseritis peccata* etc., et conferendi sacramenta, Matth. ultimo (28, 19) : *Euntes docete omnes gentes* etc. Eam enim primo recepit et pro aliis, non dico ' pro aliis ' ad conferendum, quia iam sibi a Christo collata est, sed ad providendum quomodo bene demandetur executioni.

Si intelligatur effective et fontaliter sive originaliter, dico quod sic[a] quantum ad potestatem determinationis in hiis quae non sunt determinata a Christo, et potestatem iurisdictionis in foro contentioso secundum quod nunc utitur ecclesia.

* Édition d'après le ms. Paris, Nat. lat. 15 350, f. 288^{ra-va}.

Les références à l'Ecriture sont indiquées entre parenthèses () lorsqu'elles ne se trouvent pas dans le ms.

a sic *addit Corrector*.

Et similiter dico de summo pontifice : non enim habuit Petrus vel habet summus pontifex potestatem a Christo nisi secundum quod intendit eis dare. Non intendit autem eis dare nisi ut vicariis habentibus plenam potestatem secundum quod convenit vicariis plenariis habere. Si enim rex Franciae iturus ultra mare daret plenario vicario suo pro se et pro filiis eiusdem regis parvulis magna donaria, essetne interpretandum quod ipse posset illa bona et totum auferre filiis regis ? Nullo modo, quia hoc non[b] intendebat rex nec ad hoc se extendebat sua potestas. Similiter dico quod plenarius Christi vicarius non habet potestatem auferendi ministris ecclesiae potestatem quam eis contulit.

Nota quod Petrus accepit a Christo pro ecclesia potestatem consecrationis de qua Luc. 22 (19) : *Hoc facite in meam commemorationem*, et potestatem iurisdictionis in foro poenitentiae secundum quod ei promissum fuit Matth. 16 (19) : *Tibi dabo claves regni caelorum*, et solutum fuit Ioh. 20 (23) : *Quorum remiseritis* etc., et potestatem conferendi sacramenta, Matth. ultimo (28, 19) : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes* etc. Pro se vero singulariter accepit, sicut puto, potestatem plenariam determinationis indeterminatorum, ut, quod ante prandium fiat consecratio, non post, sic vel sic conferantur sacramenta, et quod non possunt alii[c] ab ipso uti potestate clavium in omnes nisi in articulo necessitatis et in quibus et de quibus articulis possunt ; et potestatem etiam iurisdictionis plenariam in foro contentioso secundum quod nunc utitur ecclesia, ut quod quis sic vel sic excommunicetur ; et etiam interpretandi dicta Christi, ut *quod Deus coniunxit* etc. (Matth. 19, 6) interpretatur coniunctione animorum et corporum, ut habetur Extra. de conversione *Ex publico*[1], et breviter omnia in quibus salvatur determinatio Christi, aliter non. Haec omnia debent intelligi ei esse commissa ex eo quod dictum est in Evangelio[d], Ioh. 21 (17) ; *Pasce oves meas* etc. Dico ergo quod papa habet plenitudinem potestatis secundum Bernardum in *Epistola ad Eugenium*[2] et II° libro *De consideratione*[3], et II q. 6, c. *Decreto*[4] et Chrysostomus in homilia LIV[e] super Matth.[5] ubi exponit de clavibus, Matth. 16 : « Homini mortali omnium quae in caelo sunt potestatem commisit, claves ei dans qui[f] ecclesiam ubique orbis terrarum extendit ». Ideo interpretandum est a nobis non interpretatione authen-

1 *Decretales*, III, tit. 32, c. 7 (Friedberg, II, 580-581).
2 Bernardus, *Epistola CCXXXIX*, ad Eugenium (PL 182, 431 C).
3 Bernardus, *De consideratione*, II, c. 8, n. 16 (PL 182, 752 B).
4 *Decretum*, C. 2, q. 6, c. 11 (I, 469).
5 Ioannes Chrysostomus, *In Matth.*, Hom. 54 al. 55, 2 (PG 58, 535).

b non *add. Cor.* c alii *add. Cor.* d evangelio *sic Cor.* ; *prima manu* omelia. e homilia LIV *sic conicio*] lr'ali om[e] lim[e] *ms.* f qui] cui *ms.*

tica || (f. 288va) cuiusmodi pertinet ad condendas leges vel iura, sed interpretatione probabili sivc ostensiva cui non oportet stare. Quod ipse[g] non habet eam ad faciendum contra facta Christi, expresse hoc habetur Extra. de conversione coniugatorum, c. *Ex publico*[6], papa non posset in matrimonio consummato quod esset separabile, faciendo de hoc generale statutum ; nec etiam potest auferre potestatem illis quibus Christus dedit pro voluntate, vel dicere contra dicta Christi expresse, quia non est verisimile quod ipse intenderit alicui sic dare quia papa determinatis a se sic statuit faciendum ; unde Extra. de aetate et qualitate, *Eam te*[7], « Inhibemus ne personas quae in ecclesiis tui episcopatus ad curam animarum fuerint ordinandae, in ipsis instituas aliqua occasione vel etiam litterarum nostrarum obtentu institui patiaris, quae scientia, moribus et aetate concilii non congruant institutis ». Sed ubi nihil determinavit Christus, vel ubi non expressit se Christus, in talibus posset papa facere expressionem. Similiter in poenam praelatorum posset eis auferre debitam executionem officii sui et etiam potestatem iurisdictionis in foro exteriori, et puniet puniendos secundum quod ei videbitur expedire : ipse enim est constitutus super gentes et regna sicut fuit Ieremias, Ier. 1 (10), ut videtur Extra. de maioritate et oboedientia, c. *Solitae*[8] ; et depositio episcoporum pertinet ad eum ut habetur Extra. de translatione <episcoporum>, *Inter corporalia*[9]. Et omnia haec dico sine praejudicio nec temere asserendo et quid de hoc sentiam quod forte quaerens scire volebat aliqualiter declarando.

Ad argumenta possumus dicere. Apostoli habebant[h] potestatem non a Petro : dico quod verum est, et maxime antequam Petrus fuisset pastor universalis ecclesiae ; et sic habent nunc episcopi et praelati ; unde dicit Apostolus, II Cor. 10 (8) et 13 (10) : *Potestatem dedit nobis Deus in aedificationem, non in destructionem.*

Ad illud in oppositum quod papa est principale membrum a quo caetera recipiunt influentiam, solutio : Dico quod verum est post Christum ; unde succedit loco cordis et propter hoc pertinet ad eum facere quod restat in ecclesia faciendum, non immutare sine causa quod a Christo est stabiliter ordinatum.

ed. B. G. GUYOT.

6 *Decretales*, III, tit. 32, c. 7 (II, 580-581) ; cf. 1 *supra*.
7 *Decretales*, I, tit. 14, c. 4 (II, 126-127).
8 *Decretales*, I, tit. 33, c. 6 (II, 196-198).
9 *Decretales*, I, tit. 7, c. 2 (II, 97-98).

g ipse] ipsa *ms.* h habebant] habebunt *ms.*

AUTOUR DE POMPONAZZI

PROBLÉMATIQUE DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME EN ITALIE AU DÉBUT DU XVI[e] SIÈCLE

Dans sa magistrale introduction au *De anima* de Cajétan, le R. P. Henri Laurent, O. P. a mis en lumière l'existence d'une querelle de l'immortalité de l'âme qui atteignit son paroxysme vers 1516/19. Ses protagonistes furent presque tous des maîtres qui avaient enseigné à Padoue, comme Cajétan ou Pomponazzi, ou qui y avaient étudié, comme Contarini, mais c'est à Venise et devant les autorités locales, que ce qui n'était qu'une différence d'opinions philosophiques prit l'allure d'une affaire. Le sens en a été fort bien éclairci par le P. Henri Laurent et nous ne prétendons rien ajouter d'essentiel à ce qu'il en a dit, mais la matière est inépuisable et tous ceux qui en reprendront l'étude auront à préciser certains de ses aspects. Il restera d'ailleurs toujours à réexaminer l'interprétation d'ensemble de cet épisode qui marque un tournant dans l'histoire doctrinale du thomisme et de la scolastique.

Les pages qui suivent n'ont pas d'autre objet. Un court travail préparatoire a permis de mettre un peu d'ordre — fût-ce un ordre provisoire — dans les pièces principales qui constituent le dossier de la querelle. Les conclusions en ont été présentées à Venise, le 15 septembre 1960, à la Fundazione Cini, au cours de semaines d'études consacrées à l'histoire de la civilisation vénitienne. Les pages qui suivent présupposent ces conclusions ; leur objet propre est d'interroger les œuvres en cause sur le sens général de la controverse. Il ne saurait être question d'en analyser le détail, non seulement parce qu'il irait à l'infini, mais parce qu'il obscurcirait ce sens au lieu de l'éclairer. Reste qu'il sera toujours loisible et utile de reprendre à pied d'œuvre une enquête considérable dont ceci n'est que l'introduction.

I. L'origine de la querelle

Les discussions qui se sont déroulées autour de l'immortalité de l'âme au début du seizième siècle se laissent difficilement ramener à

une origine unique. A vrai dire, elles résultèrent de toute l'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques depuis le XIIIe siècle, en pays d'Islam comme en terre de Chrétienté. Pour les comprendre, il faudrait posséder la culture intellectuelle d'un maître de Padoue aux environ de 1510. Encore aurait-on dans la tête plus de questions que de réponses.

Comme fond spéculatif de la querelle, Aristote. Tout le monde se réclame de sa philosophie. Déjà certains commencent à déclarer qu'ils ne se sentent pas liés à l'enseignement du Philosophe ; pourtant, quand on les voit à l'œuvre, il est rare d'en trouver un qui, quoi qu'il enseigne en philosophie, ne s'efforce pas de mettre Aristote de son côté. Mais quel Aristote ? Ce serait difficile à dire. En fait, comme on ne le verra que trop abondamment, l'affaire de l'immortalité de l'âme a largement consisté à mettre aux prises des Aristotes différents dont chacun se disait le vrai.

Mettons donc au départ, et tendons comme une sorte de toile de fond, l'aristotélisme, entendant par ce mot une philosophie formulée dans un langage commun par tous ceux qui s'en réclament, mais dont le nom n'est guère plus que le signe d'une doctrine imprécise dont l'interprétation d'ensemble est cause de dissensions entre ses tenants.

Au début du XVIe siècle, l'aristotélisme médiéval a déjà une longue histoire, dont les détails vont à l'infini, mais qui, en gros, a fini par dégager les divers aristotélismes que nous verrons aux prises dans la querelle. On les supposera connus dans leurs grandes lignes, bien que, comme l'aristotélisme d'Aristote, chacun d'eux ait lui aussi reçu diverses interprétations. Le premier en date est celui d'Avicenne, qui offrait aux théologiens une variété d'aristotélisme assez facilement assimilable pour eux. C'était un aristotélisme fortement teinté de platonisme. Ceux qui le professaient disposaient d'une notion de l'âme individuelle qui en assurait l'immortalité. Son influence sur la scolastique chrétienne, y compris Thomas d'Aquin et Duns Scot, fut considérable.

Il y eut ensuite l'Aristote d'Averroès, qui se présentait, contre celui d'Avicenne, comme l'aristotélisme authentique. Il enseignait que même l'intellect possible est unique pour toute l'humanité. De ce point de vue, il restait bien une sorte d'immortalité collective, chaque individu s'immortalisant dans la mesure où il participe à la pensée de l'Intellect Séparé, qui est une substance spirituelle, immatérielle et immortelle, mais, faute d'un intellect possible individuel et multiplié selon le nombre des hommes, l'immortalité personnelle était impossible. Les chrétiens qui soutenaient cette interprétation d'Aristote sont ceux qu'il est convenu de nommer les averroïstes latins. Ils avaient à justifier leur attitude. Ils le faisaient d'ordinaire en affirmant qu'ils professaient comme vérité de foi cette immortalité personnelle que, comme philosophes, ils tenaient pour indémontrable. C'est la doctrine communément

nommée, de « la double vérité ». Depuis le XVe siècle, Padoue était devenu l'un des principaux centres averroïstes de la Chrétienté. On ne pouvait prétendre enseigner Aristote sans suivre Averroès, ou, du moins, sans définir sa propre interprétation de la doctrine par rapport à celle d'Averroès.

Un troisième Aristote — outre le vrai, dont chacun se disait l'interprète — vint s'ajouter aux précédents, lorsque certains se réclamèrent d'Alexandre d'Aphrodise. Ce dernier nom, lui aussi, devint le symbole d'une doctrine difficile à définir. Aujourd'hui encore, les historiens ne s'accordent pas sur elle. Alexandre a enseigné une notion de l'Intellect Agent séparé dont l'interprétation est malaisée, mais, en ce qui concerne notre propre problème, il fut surtout celui pour qui, incontestablement, ce que nous nommons l'âme humaine est une forme matérielle, inséparable du corps et mortelle comme lui. Il sera dans la querelle le chef du parti des ' mortalistes '. Averroès s'était opposé à lui en même temps qu'à Avicenne. Rappelons d'ailleurs qu'en fait chacun était avicennien, averroïste ou alexandriste à sa propre manière, qui n'était pour lui que la vraie manière d'être aristotélicien[1].

(1) La doctrine d'Alexandre était connue dès le XIIIe siècle par la réfutation de sa psychologie dans le commentaire du *De anima* par Averroès. Tous les lecteurs du *Contra Gentiles* pouvaient l'y trouver, lib. II, cap. 62 : « Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. » Tous les supercommentaires du *De anima* d'Averroès réexposaient naturellement l'alexandrisme avant de le réfuter. Le traité d'Alexandre *De intellectu* avait d'ailleurs été traduit dès le moyen âge ; texte publié par G. Théry O. P., Autour du décret de 1210 : *Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926 (Bibliothèque thomiste, VII) pp. 74-82 ; sur la doctrine, pp. 27-33. Étude doctrinale approfondie dans Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, 1942. Cet historien juge sévèrement ses prédécesseurs (Zeller, Ueberweg, Duhem, Théry : p. 62, pp. 124-126) ; sa propre exégèse présuppose une interprétation classique de la psychologie d'Aristote, qui le conduit à découvrir « au cœur du système de l'exégète (Alexandre) des contradictions flagrantes » (p. 117). La mortalité de l'âme humaine, incontestablement soutenue par Alexandre semble à son historien « une étrange théorie de l'Exégète » (pp. 94-95 ; sur les textes qui permettent d'attribuer à Aristote lui-même la doctrine de l'immortalité de l'âme, p. 100, note 4. Sur l'école d'Alexandre, Bruno Nardi, 'Alessandrismo' (art.) dans *Enciclopedia Cattolica*, vol. I, col. 778-779.

Du côté d'Aristote lui-même, puisque le sens même de sa psychologie est en cause, nous nous contenterons de rappeler quelques textes autour desquels tournera principalement la controverse. Ils définissent la majeure et la mineure d'un syllogisme dont les uns s'efforcent d'esquiver la conclusion, tandis que d'autres (tel Pomponazzi) la tiennent pour inévitable : I, *si* l'âme peut penser sans avoir recours à l'imagination, elle est séparable du corps : *De anima*, I, 1, 403a 8-10 ; II, *or* l'intellect ne pense les formes que dans les images, il ne pense jamais sans images (*De anima*, III, 7, 431a 16-17 et 431b 2 ; cf. III, 8, 432a 8) ; *donc*... Pomponazzi refusera de trouver chez Aristote la doctrine de la séparabilité de l'intellect possible, ce qui rend impossible son immortalité. Ces mêmes textes sont ceux en dépit desquels saint Thomas et ses disciples devront attribuer à Aristote la doctrine de l'immortalité de l'âme. Naturellement, d'autres textes du livre III sont en cause, mais ceux-ci forment le pivot de la discussion.

Il ne s'agit jusqu'ici que des grandes synthèses médiévales, mais il faudrait ajouter les commentateurs anciens consultés par les maîtres en quête de l'interprétation vraie d'Aristote : Philopon, Simplicius, etc. Surtout, on ne doit pas oublier les grands théologiens qui, eux aussi, prenant position sur le problème de savoir qui était le véritable Aristote, et se renseignant d'abord sur ses commentateurs, finissaient par adopter des positions personnelles nouvelles, toujours inspirées du souci de ne pas opposer brutalement l'enseignement du Philosophe à celui de la foi. Ceux qui pousseront la recherche de ce côté constateront peut-être que le rôle d'Albert le Grand fut, sur ce point, beaucoup plus important qu'on ne le soupçonnerait d'après la manière aujourd'hui reçue de concevoir cette histoire. Sa propre philosophie, ouverte à tant d'influences diverses et essentiellement conciliatrice, était riche en possibilités d'avenir. Il y avait aussi Jean Duns Scot, représenté à Padoue par un enseignement régulier, et qui tenait l'immortalité de l'âme pour une vérité philosophique hautement probable, mais non proprement démontrée. Le nom de Trombetta, rival à Padoue de Cajétan, permet d'assurer que le scotisme n'y était pas oublié. Surtout, il y avait Thomas d'Aquin. On peut dire ' surtout ', non par simple habitude de lui reconnaître une préséance doctrinale, mais parce que, comme on va le voir, les protagonistes de la querelle de l'immortalité de l'âme, et Pomponazzi le premier, ont éprouvé le besoin de définir leurs positions personnelles en fonction de la sienne. Pour le suivre (bien rarement), pour le contredire ou pour l'accommoder aux besoins du jour, on a dû compter avec lui.

Malheureusement, lorsqu'on parle de Thomas d'Aquin, on ne sait guère mieux de quoi l'on parle que lorsqu'il s'agit d'Aristote. Pour nous, aujourd'hui, l'unité de son œuvre s'impose, incluant indivisément ses grandes synthèses théologiques et les commentaires d'Aristote où il s'approvisionnait en matériaux pour les construire. De bonne heure, et à l'intérieur même de son école, saint Thomas d'Aquin a tendu à se diviser plus ou moins franchement en un théologien et un philosophe à qui l'on avait droit de demander des comptes distincts, sinon séparés. L'habitude qui s'est alors formée dure encore, si bien qu'en parlant de ces choses, on est compris différemment selon les différentes manières dont les lecteurs comprennent la doctrine de saint Thomas.

En simplifiant les choses à l'extrême et en les durcissant pour les besoins de l'exposition, il semble que, touchant le problème de la nature de l'âme et de son immortalité, les lecteurs de saint Thomas d'Aquin tendent à dédoubler sa doctrine. D'une part, celle des deux *Sommes* et des traités formellement théologiques, qui exposent la pensée personnelle du Maître, d'autre part celle des commentaires sur Aristote, qui s'efforcent de concilier l'enseignement du Philosophe et la vérité chrétienne. Le même problème se présente alors de deux manières différentes

selon que saint Thomas exprime sa propre doctrine ou selon qu'il fait profession d'exprimer la pensée d'Aristote, que ce soit même pour l'accorder à la sienne.

Ce fait dominait déjà l'affaire de l'immortalité de l'âme au début du XVIe siècle, en Vénétie. Dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas avait commencé par définir ce qu'est une substance spirituelle en général. A l'intérieur de ce genre il distinguait deux espèces : les substances spirituelles, ou séparées, et les âmes proprement dites qui, bien qu'elles soient des substances ' intellectuelles ', sont en même temps les formes substantielles des corps qu'elles animent. Ange ou âme, chacune de ces substances est composée de son essence, qui est celle d'une forme immatérielle, et de l'acte d'*esse*, en vertu duquel cette forme est un ' être '. Bien que composée d'être et d'essence, l'âme est simple en son essence, car celle-ci ne doit à son acte d'*esse* que d'être un être, et non pas d'être une substance intellectuelle. En tant que substance intellectuelle douée d'un acte d'être, l'âme est donc une essence simple destinée à toujours durer[2].

Cette doctrine, qui est le fondement proprement thomiste de l'immortalité de l'âme, ne jouera à peu près aucun rôle dans la querelle dont nous désirons comprendre le sens. Averroïstes, Alexandristes, Aristotéliciens de toute dénomination et même, sauf Javelli, ceux qui se déclarent thomistes, sont d'accord pour en ignorer l'existence. La raison en est simple : la notion d'acte d'être (*esse*), qui en est le soutien, semble avoir été délaissée de bonne heure par beaucoup de ceux de son Ordre, même s'ils se réclamaient de sa pensée. Avec cette notion, celle d'une âme substance intellectuelle composée d'essence et d'*esse*, s'effaçait dans les esprits. L'immortalité de l'âme perdait donc son fondement proprement thomiste et devenait indémontrable par cette voie, mais comme ces mêmes philosophes ou théologiens faisaient profession de suivre la philosophie d'Aristote, il ne leur restait d'autre ressource que d'attribuer la doctrine de l'immortalité de l'âme à Aristote lui-même ou à la déclarer philosophiquement indémontrable. C'est ce que nous allons voir faire par Cajétan, mais cet illustre commentateur de saint Thomas ne devait être ni le premier Frère Prêcheur ni même le Premier Ministre Général de l'Ordre à courir cette aventure. Dès le XIVe siècle, Hervé Nédellec n'avait vu aucun inconvénient à ramener ainsi la doctrine de frère Thomas, désormais canonisé et docteur de l'Ordre, aux normes d'un aristotélisme plus sobre[3]. Rien d'étonnant, par conséquent, à voir

(2) Sur ce point, voir nos *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Co., New York, 1959, pp. 203-219.

(3) Il serait très instructif de procéder à une étude objective des grands noms de l'école thomiste telle qu'elle est traditionnellement conçue, sans y exagérer les divergences ni s'attacher par principe à en démontrer l'unité. La variation concomitante de certaines conclusions en fonction de celle de certains principes constituerait une

la même attitude se retrouver chez des philosophes de formation padouane deux cents ans plus tard.

L'autre Thomas d'Aquin, celui dont la présence agissait sur le débat, n'était pas moins réel que le premier, mais il était différent. C'était le saint Thomas qui, pour des raisons principalement apologétiques sans doute, mais aussi par sincère admiration pour le génie d'Aristote, travaillait de tout son pouvoir à mettre le Philosophe du côté de la vérité.

Cet état d'esprit explique pourquoi, après avoir réfuté la psychologie d'Averroès dans sa somme *Contra Gentiles*, il avait résolument affirmé que sa propre notion de l'intellect humain était foncièrement d'accord avec la pensée authentique d'Aristote. On notera que toutes les pièces du procès de 1500 se trouvaient dès lors sur la table. Saint Thomas ne veut pas de la psychologie de Platon (II, 57). Il ne veut pas de la psychologie d'Alexandre d'Aphrodise (II, 62). Il ne veut pas davantage de la psychologie d'Averroès, mais, surtout, il ne veut pas laisser croire qu'Averroès ait pour lui l'autorité d'Aristote. Ce serait presque avoir pour soi la vérité ! D'où le redressement opéré, dans la même Somme, au livre II, ch. 70 : « Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod *necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis*, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam ».

Saint Thomas s'engageait par là sur un terrain différent de celui de la théologie et même de la philosophie. Sa propre preuve de l'immortalité de l'âme par la simplicité de son essence actuée par son *esse*, était et reste complètement indépendante de son interprétation d'Aristote. Dans le premier cas, il s'agit de philosophie et de vérité philosophique ; dans le second, il s'agit d'histoire de la philosophie et de vérité historique. L'habitude prise au moyen âge de lier le sort de la philosophie à celui de l'aristotélisme explique l'illusion contraire. Toujours est-il qu'oublieux du Thomas philosophe des grandes synthèses doctrinales, presque tous ceux qui participèrent à la controverse, sauf un, tout à la fin, prirent sa pensée au niveau de son exégèse d'Aristote. On ne doit pas s'étonner qu'ils y aient rencontré des difficultés.

La controverse fut principalement affectée par un passage, en effet bien digne d'attention et, en un sens, déconcertant, du commentaire de saint Thomas sur le *De anima* d'Aristote, lib. I, lect. 2, n. 19[4]. Mais

sorte d'expérience métaphysique du plus haut intérêt. — Hervé Nédellec (Hervaeus Natalis), mort en 1323, passe pour avoir, rejeté la composition thomiste d'essence et d'existence, d'où, inévitablement, d'autres désaccords suivaient sur d'autres points.

(4) Le commentaire de saint Thomas sera cité d'après l'édition aisément accessible : *In Aristotelis librum De anima Commentarium*, ed. 4a, par P. F. Angeli di Pirotta O. P., Marietti, 1959. Le texte en cause se trouve au livre I, leçon 2, n° 19. Le passage d'Aristote auquel le commentaire s'applique est *De anima*, I, 1 403a 5-16.

ce passage lui-même ne se comprend qu'à la lumière d'un autre, d'Aristote lui-même, dont on peut bien dire qu'il domine incontestablement le débat.

Vers le début de son traité sur l'âme, alors qu'il énonce simplement les principaux problèmes dont il devra parler, Aristote annonce une difficulté. A parler en général, il semble que l'âme ne puisse exercer aucune opération sans que le corps y prenne part. Est-ce une règle sans exceptions ? A ce moment se pose la question précise sur laquelle portera en dernière analyse toute la querelle, de savoir s'il existe une opération ' propre ' à l'âme. Entendons par là, une opération que l'âme puisse exercer sans le concours du corps. Or « s'il est une opération qui semble par excellence propre à l'âme, c'est l'acte de penser ; mais si cet acte est, lui aussi, une espèce d'imagination ou s'il ne peut exister indépendamment de l'imagination, il ne pourra pas davantage exister sans un corps. Si donc il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps ; par contre, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne sera pas séparée, mais il en sera d'elle comme du ' droit ', qui, en tant que ' droit ', a beaucoup d'attributs, par exemple celui d'être tangent à une sphère d'airain en un point, alors que pourtant le ' droit ' à l'état séparé ne peut la toucher ainsi : il est, en effet, inséparable puisqu'il est toujours donné avec un corps. Or il semble bien que toutes les affections de l'âme soient données avec le corps... » etc. (*De anima*, I, 1, 403 a 8 et s.).

Il y a dans ce texte clef quatre mots dont l'importance allait devenir décisive dans l'affaire de l'immortalité de l'âme. Ce sont les mots *è mè aneu phantasias*. Qu'est-ce, pour l'intellect, que penser « sans imagination » ? On verra que tout le monde en a discuté. Pour le présent, ce qui nous intéresse est ce qu'en a fait saint Thomas dans son commentaire.

D'une part, il accepte, affirme et maintient au besoin une thèse essentiellement aristotélicienne : pas de pensée sans image. Il semble donc que le problème de l'immortalité de l'âme chez Aristote soit résolu d'avance pour saint Thomas d'Aquin. En effet, Aristote dit : si l'intellect peut se passer de l'imagination, il est immortel ; or l'âme ne pense jamais sans images (*De an.* III, 7, 431 a 16) ; donc l'intellect n'est pas immortel. D'autre part, saint Thomas sait, par la foi, que l'intellect est immortel, sans quoi la destinée surnaturelle de l'homme serait impossible ; il lui faut donc trouver un moyen de concilier les deux thèses. C'est ce qu'il fait dans son commentaire sur Aristote en recourant à la distinction, contre laquelle protestera Pomponazzi, entre avoir besoin d'un *objet* de connaissance corporel et avoir besoin d'un *organe* corporel de connaissance. L'intellect a besoin d'un objet corporel pour connaître, mais il exerce son acte de connaître par une opération qui lui est vrai-

ment propre, sans avoir besoin pour cela d'un organe corporel. C'est en quoi l'intellect diffère du sens. La vue, par exemple, a besoin, pour voir à la fois d'un objet matériel coloré et d'un organe visuel qui est l'œil. L'intellect a lui aussi besoin d'un objet qui agit sur lui par des espèces sensibles et des images dont il abstrait ses concepts, mais cette opération abstractive elle-même n'exige aucun organe. D'où les formules limpides du commentaire : « Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut objecto tantum. Intelligere autem non est per organum corporale, sed indiget objecto corporali ». Et encore : *intelligere non est sine corpore : ita tamen quod sit sicut objectum et non sicut instrumentum*[5].

On aurait tort d'imaginer que saint Thomas recourt ici à une inven-

(5) THOMAS D'AQUIN, *De anima, loc. cit.* — Cette exégèse du texte d'Aristote s'explique si l'on compare ce passage avec le commentaire de Jean Philopon à *De anima*, I, 1, 403a 8 (Johannis Philoponi *in Aristotelis de Anima libros commentaria*, ed. Michael HAYDUCK, Berolini, G. Reimer, 1897, p. 45). Après avoir distingué trois sens possibles des mots *ouk aneu*, Philopon décide qu'ils doivent être entendus en ce sens : « que (ce dont il s'agit) soit nécessaire, par exemple à titre d'organe ou autre chose de ce genre » (ed. cit., p. 45, l. 27-28). C'est de là que Thomas semble être parti pour élaborer son interprétation. Il y fut aidé par la suite du commentaire de Philipon. Celui-ci affirme comme une évidence, qu'on peut toujours conclure de l'opération à la faculté et de la faculté à l'essence. Si l'opération intellectuelle n'exige pas d'organe, l'intellect est séparé et l'âme intellective est séparée, donc immortelle ; voir Philopon, commentaire à *De anima* I, 1, 403a 10 ; ed. cit., p. 46, lignes 18-28. L'âme exerce donc deux sortes d'opérations : certaines en tant qu'elle use du corps, et qui en sont inséparables ; d'autres (en tant qu'âme raisonnable) qui lui sont propres, n'exigent aucun organe corporel et sont donc produites par une faculté séparée (l'intellect). Si la faculté est séparée du corps et immortelle, l'âme elle-même est séparée et immortelle : éd. cit., p. 48, l. 19-21. — Il va de soi que saint Thomas se sentit libre de tout scrupule à partir du moment où il put appuyer son interprétation sur celle d'un commentaire grec aussi célèbre que celui de Philopon.

Les textes bien connus du Livre III sur l'intellect agent sont interprétés par saint Thomas dans le même esprit. Ils ne signifient pas nécessairement que cet intellect soit une substance séparée, mais qu'il est une faculté inorganique ayant besoin du corps seulement pour lui fournir des objets. Parmi les passages du *In de anima* de saint Thomas qui sont le plus souvent visés par Pomponazzi, on notera : III, 10, art. 743, qui semble dire que l'âme est en partie mortelle et en partie immortelle (« posterius remanet anima, non omnis, sed intellectus » ; 111, 12, art. 772). L'interprétation proposée par Jean Philopon joue donc un rôle décisif dans la doctrine, non en ce qu'elle fournit à Saint Thomas une solution du problème de l'immortalité de l'âme, mais en ce qu'elle l'autorise à présenter sa solution comme d'accord avec celle d'Aristote. Voir, dans Philopon, éd. M. Hayduck, p. 517, lignes 5-20 ; l'intellect pense sans organe, p. 517, lignes 27-32 ; l'intellect séparé dont parle Aristote est en nous, p. 518, lignes 3-8 ; c'est la seule partie de l'âme qui soit immortelle, lignes 12-14 ; puisque l'intellect en question est une partie de l'âme, il ne peut être l'intellect « venu du dehors », p. 541, lignes 6-17 (noter qu'après un tel commentaire, Thomas ne pouvait guère douter de l'origine platonicienne de la position) ; on ne se souvient pas après la mort, parce que l'intellect passif est mortel, p. 541, ligne 20 à 542, ligne 5. Toute question de sources littéraires à part, ces positions de Philopon dessinent assez bien celle que saint Thomas prête à Aristote sur cette question.

tion arbitraire, sans justification chez Aristote. Tant s'en faut, mais nous nous heurtons déjà à l'énigme aristotélicienne : quel est le sens de la doctrine ? On n'a pas encore fini d'en discuter.

Que l'intellect diffère du sens en ce qu'il opère sans organe, c'est incontestablement une position d'Aristote. Comparant le genre de passivité de l'intellect à celui du sens, le Philosophe dit que leur différence se révèle par leurs différentes relations à des organes : « Le sens ne peut pas percevoir les qualités sensibles très intenses. On n'entend pas les sons très puissants, on ne sent pas les odeurs fortes, on ne voit pas les couleurs trop vives. Pour l'intellect, c'est le contraire. Lorsqu'il a compris quelque chose de très intelligible, il n'en comprend pas moins bien les choses moins intelligibles, il les comprend mieux ». Sur quoi il ajoute cette remarque capitale : « En effet, le sensitif n'existe pas sans le corps, au lieu que l'intellect est séparé »[6].

Saint Thomas s'approprie naturellement cette argumentation qui va si bien dans le sens de ses désirs : « Causa igitur diversitatis est, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus »[7]. Il suit très assurément Aristote, mais une autre difficulté surgit : qu'entend Aristote par *khôristos*, *separatus* ? La question est au centre du problème. En effet, on peut argumenter en sens contraire et dire : l'intellect est séparé, donc il n'est pas cet intellect en nous qui ne pense pas sans images ; ce n'est pas *notre* intellect. D'où la position d'Averroès, y compris son effort pour expliquer comment, et en quel sens, cet intellect séparé peut néanmoins opérer en nous et, pour autant, nous appartenir. Saint Thomas ne peut accepter cette position qui, tout en maintenant l'immortalité de l'intellect conçu comme une substance spirituelle séparée, supprime l'immortalité personnelle de l'âme intellectuelle et, du même coup, rend la destinée surnaturelle de l'homme impossible. Toute la controverse anti-averroïste de saint Thomas entre ici en jeu, y compris son *De unitate intellectus contra Averroïstas*. Moins développée, l'argumentation du commentaire sur le *De anima* n'en est pas moins ferme. Qu'il suffise ici d'en rapporter la conclusion : « Haec enim omnia ostendunt quod Aristoteles non dicit intellectum esse separatum sicut sunt substantiae separatae »[8].

Ainsi, l'immortalité de l'âme, chez saint Thomas, présuppose ou implique une réfutation philosophique d'Averroès ; elle devait donc se heurter à l'opposition de tous les averroïstes. Elle impliquait en outre l'attribution à Aristote d'une notion de l'âme humaine conçue comme une substance intellectuelle de type inférieur, mais douée de l'aptitude à subsister seule après la mort du corps. On a vu que, chez saint

(6) ARISTOTE, *De anima*, 329a 29-b 5.
(7) THOMAS D'AQUIN, *De anima*, III, lect. 7, art. 687-688.
(8) THOMAS D'AQUIN, III, lect. 7, art. 698.

Thomas, cette conclusion était rendue possible grâce à sa doctrine de la composition d'essence et d'être, mais lui-même n'est jamais allé jusqu'à l'attribuer à Aristote. A s'en tenir à la lettre de ses écrits, le Philosophe connaît deux sortes de substances : les substances séparées, pures Intelligences analogues au Premier, éternelles et immortelles par définition ; au-dessous, toutes les substances qui sont des ' natures ' et se composent de formes dont chacune actue une certaine matière. Ces natures ne sont pas toutes de même degré. Elles se hiérarchisent selon l'indépendance relative de chaque espèce de forme par rapport à sa matière. L'âme humaine est une de ces formes. Ce que l'on ne voit pas, c'est qu'Aristote ait jamais conçu l'une d'elles, fût-ce l'âme humaine, comme capable de rompre l'amarre qui la lie à son corps et de subsister sans lui.

C'est là que l'interprétation thomiste d'Aristote se heurtera aux résistances les plus vives. Un aristotélicien connaît deux espèces de substances : les substances corporelles, faites de matière et de forme, donc dissociables et mortelles, et les substances spirituelles, complètement libres de matière, donc simples et immortelles. La notion d'une substance telle que l'âme humaine thomiste, forme d'une matière et néanmoins séparable d'elle, trouve difficilement place dans l'aristotélisme. C'est pourtant ce troisième genre de subtances que saint Thomas introduit dans la philosophie d'Aristote[9]. Redisons le : la décision n'est pas arbitraire. Après tout, il faut bien que quelque chose explique la possibilité de la connaissance intellectuelle chez Aristote lui-même ! C'est bien Aristote qui contraste intellect et sens au point de conclure que l'intellect est ' séparé ', et le mot doit avoir un sens. Selon Thomas d'Aquin, le mot signifie que, forme du corps, l'âme humaine a du moins une faculté de connaître, l'intellect, *quae non habet organum corporale*. C'est une interprétation possible mais on comprend qu'elle ait fait difficulté. Au fond, saint Thomas tentait par là de trouver dans la philosophie d'Aristote, où les formes des corps sont tirées de la puissance de la matière, une forme créée dans la matière par la toute puissance de Dieu.

Toute l'affaire de l'immortalité de l'âme suppose à l'arrière plan cette interprétation de la psychologie aristotélicienne par Saint Thomas

(9) Saint Thomas est si assuré de son interprétation qu'il s'étonne qu'on puisse en imaginer une autre : « Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt, ex hoc quod dicit quod intellectus est separatus, cum ex littera sua hujus rei habeatur intellectus (i. e. *le sens du passage*) ; dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporis non communicat. Et propter hoc potentia ejus ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus ». THOMAS D'AQUIN, *De anima*, lib. III, lect. 7, art. 699.

d'Aquin. La doctrine authentique de saint Thomas lui-même n'y jouera pratiquement aucun rôle. Ni son commentateur Cajétan, ni son disciple Spina ne tenteront de remettre en honneur la notion de l'âme douée d'un *esse* propre qu'avait enseignée saint Thomas. On peut spéculer sur la cause de cet oubli. Il est raisonnable de l'expliquer, au moins en partie, en rappelant que, pour de nombreux philosophes et théologiens de l'époque, ce qui n'était pas dans Aristote n'était pas dans la philosophie. Le fait surtout importe. Il s'agissait de savoir si, chez Aristote lui-même, les mots *khôristos* et *aneu sômatos* sont synonymes ? Ceci réglé, on pouvait encore se demander si le grec *aneu sômatos* signifiait exactement le latin qu'on lui donnait pour équivalent : *sine organo* ? Saint Thomas n'en doute pas, mais sa démonstration suppose que, comme il le soutiendra toujours, une faculté séparée implique un sujet également séparé. De là cette vue proprement thomiste d'un univers créé composé de trois classes principales de substances : les anges au sommet ; les corps, animés ou non, à la base ; entre les deux et comme à leur ligne commune d'horizon, l'homme. Cette continuité d'ordre, qui s'inspirait de Denis plus que d'Aristote, donnait à l'esprit de saint Thomas une satisfaction à la fois esthétique, philosophique et religieuse. Le difficile était de faire de cet univers thomiste un univers authentiquement aristotélicien.

II. Les doutes de Cajétan

On ne s'expliquerait pas autrement que, dès le XIVe siècle et même plus tôt, la position thomiste se soit heurtée à des résistances, non seulement, comme il allait de soi, de la part des averroïstes de toute provenance, mais même à l'intérieur de l'Ordre des Frères Prêcheurs. L'école thomiste comptait des dissidents, dont certains, comme Hervé Nédellec, étaient d'autorité et d'importance. Les origines prochaines de l'affaire furent pourtant ailleurs. Jean Duns Scot lui-même, dont on sait qu'il ne tenait pas l'immortalité de l'âme pour strictement démontrable, n'y fut pour rien. On dirait plutôt que, dans l'ensemble, un accord tacite ait régné pour faire de cette question un ' problème neutre ', chacun restant libre de tenir l'immortalité pour rationnellement démontrable ou non. Il suffisait pour maintenir la paix de dire que, de toute manière, c'était là une vérité certaine pour la foi et, pour la raison aristotélicienne et philosophique, sinon démontrée, du moins probable et répondant entièrement aux aspirations profondes de l'esprit humain.

Cajétan ne pensait pas autrement, mais cet analyste minutieux ne se payait pas de mots ; on lui disait qu'Aristote avait tenu l'âme humaine pour séparable du corps et immortelle ; il voulait donc savoir si le fait était exact. Je n'entrerai pas dans l'histoire de l'évolution de sa pensée sur ce point. De bons travaux ont fait voir comment, parti d'une

confiance bien naturelle dans la tradition de l'école thomiste et, en tout cas, dans l'enseignement de saint Thomas lui-même, il en vint à concevoir là-dessus des doutes, puis, vers la fin de sa vie, à faire de l'immortalité de l'âme une vérité de foi de même ordre que le mystère de la prédestination ou celui de la Sainte Trinité[10]. Son *De anima*, suite de libres réflexions sur le sens du traité d'Aristote, permet d'observer Cajétan au moment critique où, encore certain de pouvoir démontrer l'immortalité de l'âme, comme il le fera en effet à la fin de son écrit, il se demande pourtant si la notion de l'âme définie par Aristote permet une telle démonstration ?

Le *De anima* de Cajétan n'est pas de lecture facile ; comme dans son commentaire sur la *Summa theologiae*, il divise chaque point en autant de parties qu'il le peut, tant et si bien qu'à force de subdivisions le divisé se perd parfois de vue. Je limiterai donc mon effort au passage de son œuvre où Cajétan, *artificiosissimo modo concertans*, en vient à dire ce qu'il pense de la question, sans aucun éclat certes, et surtout sans mettre en lumière les conséquences de sa décision pour la théologie de saint Thomas d'Aquin, mais enfin de manière assez précise pour qu'on ne puisse hésiter sur le sens de sa réponse[11].

Il convient d'abord de lire la lettre préface au cardinal Grimani où, avec une adresse admirable, il se disculpe de son imprudence en même temps qu'il la commet. Il y déclare que son intention n'est pas de soutenir que l'intellect possible soit engendrable et corruptible. Il précise : *secundum principia philosophiae*. En d'autres termes, Cajétan ne soutiendra pas que la mortalité de l'âme soit une conclusion philosophiquement démontrable. En effet, puisqu'il ne peut résulter des principes de la philosophie rien que de vrai, et puisque nous savons par la foi que cette conclusion est fausse, elle ne saurait résulter des principes de la philosophie, qui sont vrais. Si Cajétan présente la mortalité de l'âme comme une conclusion philosophique, ce ne sera qu'en exposant l'opinion de ce Grec (Aristote). Lui-même s'efforcera de montrer ensuite qu'elle est fausse selon les principes de la philosophie[12].

(10) Pour l'étude de notre problème, le point de départ nécessaire est l'Introduction du R. P. M.-H. Laurent, O. P. à la réédition de l'écrit de Cajétan : Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta philosophica, *Commentaria in De anima Aristotelis*, éd. P. I. Coquelle O. P., Rome, Institutum Angelicum, vol. I, 1928, pp. vii-liii. Sans ces pages, le présent essai n'existerait pas. — Sur Cajétan : A. Cossio, *Il cardinale Gaetano e la riforma*, vol. I, Cividale, Giovanni Fulvio, 1902 ; particulièrement pp. 23-25 et, sur le milieu padouan, p. 38 (avec référence à Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. XIV, lib. II, p. 85). Note bibliographique dans notre *History of Christian Philosophy*, New York, Random House, 1954, pp. 800-801.

(11) Cajétan sera cité d'après l'édition des Commentaria Reverendissimi Patris Fratris thomae de vio caietani... *In libro Aristotelis de anima...* Venetiis, 1514. L'explicit de l'ouvrage donne sa date exacte : « Romae anno salutis 1509, 25 Februarii, aetatis meae anno 41 inchoante. Gloria omnipotenti Deo ac divo Thomae ».

(12) « Ad evidentiam harum difficultatum scito, quod non est intentionis meae

La position était irréprochable, car on ne peut rien attendre de plus d'un philosophe chrétien parlant de l'immortalité de l'âme, sinon qu'il la démontre. Pourtant, le germe de l'affaire était dans cette déclaration si bien calculée, car il en résultait que, selon Aristote du moins, cette position archi-fausse était vraie. On trouverait encore aujourd'hui des philosophes chrétiens pour s'inquiéter de cette thèse, mais beaucoup d'autres y seraient indifférents. Au début du XVIe siècle, dans l'Ordre des Frères Prêcheurs voué à l'enseignement du thomisme, et venant d'un Ministre Général de l'Ordre à qui l'on devait un commentaire sur la *Summa theologiae*, encore inachevé mais déjà célèbre, il était à prévoir que cette phrase causerait des remous. Quoi que l'on pense de la question, et même de quelque façon que l'on interprète la pensée de saint Thomas, il reste impossible de se le représenter donnant une preuve de la mortalité de l'âme selon Aristote. Pour lui, on vient de le voir, il n'est pas douteux qu'Aristote ait conçu l'intellect comme un pouvoir de l'âme séparé, et ce pouvoir séparé n'est pas une substance séparée. Toute autre position est considérée par saint Thomas comme *contra intentionem Philosophi*. Cet accord du Philosophe et de la vérité chrétienne sur un point où la fin dernière de l'homme était en cause, avait naturellement une extrême importance pour des théologiens et philosophes chrétiens. En ôtant à la foi chrétienne le soutien sans prix de la raison philosophique, qui ne faisait qu'un avec celle d'Aristote, on causait une dangereuse rupture d'équilibre. Or cet équilibre avait été voulu par saint Thomas d'Aquin ; la théologie telle qu'il l'avait conçue se trouvait par là mise en péril.

Cajétan n'avait pourtant rien d'un réformateur. Il ne cherchait pas une affaire, à laquelle d'ailleurs, après l'avoir déclenchée, il ne devait prendre aucune part. On peut se représenter assez bien son état d'esprit en lisant sa lettre préface au cardinal Grimani. Elle ne trahit aucune inquiétude. Chrétien, assuré par la foi et la raison que l'âme est immortelle, il est aussi un philosophe que le problème de la nature de l'âme intéresse au plus haut point. Il y pense ; il lit tout ce que les Anciens ont écrit à ce sujet et jamais il n'en éprouve de lassitude. Au contraire,

dicere, aut sustinere velle intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem secundum philosophiae principia ; quoniam haec positio est falsissima, quoniam ex principiis philosophiae, utpote veris, non deducitur recte nisi verum. Hoc autem constat ex fide esse falsum, igitur non potest ex principiis philosophiae sequi ; unde neque ut verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim, sed tantum ut exponens opinionem istius graeci, quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia ». CAJETAN, *De anima*, III, 2, f° 49 ra. — Certains historiens se sont quelque peu indignés de l'expression méprisante dont use Cajétan envers Aristote : *istius graeci*. Ils y voient de l'ingratitude. Il est plus important de noter qu'en effet, pour un théologien chrétien, dans une matière telle que l'immortalité de l'âme où la possibilité du salut même est en jeu, Aristote, après tout, n'était qu'un païen dont il ne fallait pas faire une règle de la vérité chrétienne.

bien qu'il y doive souvent revenir sur des choses déjà dites, il ne peut se détacher de cette étude : *ut tametsi repetenda sunt eadem quae majores dixerunt, aegre tamen et difficulter ab eo se continere studio quisquam possit.*

L'état d'esprit de Cajétan est donc bien différent du nôtre. Aux prises avec ces traités *De anima* dont le défilé nous accable de leurs perpétuelles répétitions, nous nous demandons comment ces maîtres avaient le courage, en ayant tant lus, d'en écrire eux-mêmes de nouveaux ? Cajétan a là-dessus un mot charmant qui désarme. Est-ce que les musiciens se fatiguent de répéter les mêmes airs ? Nullement, à peine ont-ils fini qu'ils recommencent. De même, les philosophes n'hésitent pas à rejouer la partition du *De anima* d'Aristote, pourtant si souvent entendue : *neque enim et hi qui musicis cantionibus occupantur, eadem recinentes, modo non absona, ullo se fastidio putant audientes afficere.* Cajétan nous fait un honneur dont nous ne sommes plus dignes ; un commentaire sur le *De anima* n'est plus pour nous une de ces musiques que l'on se fait bisser par plaisir.

Il a pourtant une raison d'agir ainsi et elle est dans l'obscurité du traité d'Aristote, surtout en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Bien que le traité de Cajétan porte sur l'ensemble du *De anima* et en emprunte le titre, il est visiblement orienté, dès le début, vers le problème de l'immortalité de l'âme. C'est là-dessus, semble-t-il, que Cajétan pense avoir à dire des choses nouvelles. En effet, « Aristote s'est montré d'une extrême précision tant qu'il s'agissait des facultés de l'âme comme forme du corps, mais pour ce qui est de son immortalité, il l'a à peine effleurée, et encore d'une démarche si hésitante que, sur ce point précis, il a moins ôté qu'offert aux studieux la possibilité d'interpréter ses paroles en des sens opposés »[13]. Il s'agit donc pour lui d'une simple question de fait. Cajétan sait qu'il va se heurter à des maîtres célèbres, et bien qu'il ne les nomme pas, on se demande s'il pense à d'autres que saint Thomas d'Aquin. Mais quêter les approbations n'est pas son affaire ; il ne s'est jamais soucié que de chercher la vérité et de la communiquer[14].

(13) « Aristoteles certe ipse, quamquam putetur exactissimus in discutiendis animae nostrae viribus quatenus eam corporis entelecheiam appellat, tamen illius immortalitatem sic titubante vestigio delibavit, ut hoc saltem loco, praebita potius studiosis viris quam erepta videatur facultas in alteram quoque partem verba illius interpretandi ». CAJETAN, *op. cit.*, f° 1 v.

(14) « ...malui a praeclari nominis auctoribus dissentire, ac propterea me rescripturis fortasse multis objicere, quam dissimulata sententia seu subdolus assentator inire gratiam plaususque captare. Mihi enim consuetudo illa semper ingenua, semper laudabilis visa est, ut, quod sine fictione didiceris, communices sine invidia ». *Ibid.* — A ma connaissance, Cajétan n'a jamais changé d'attitude ; bien plus, je ne me souviens pas qu'il ait jamais répondu à l'un quelconque de ses contradicteurs, dans l'Ordre ou hors de l'Ordre, ni qu'il ait fait le moindre effort pour dissocier sa cause de celle de Pomponazzi, à laquelle pourtant on a voulu la lier.

Ce qu'était la position de saint Thomas, Cajétan ne pouvait l'ignorer. Il ne la laisse pas ignorer non plus à son lecteur, sinon dans le détail des preuves, qui le ramènerait à cette notion thomiste d'*esse* dont on dirait qu'il l'évite, du moins dans sa teneur générale : toute substance intellectuelle est incorruptible ; or l'âme est une substance intellectuelle, donc elle est incorruptible. La première proposition se démontre : intelliger est une opération sans instrument corporel ; or l'opération fait connaître la forme, et le mode d'opérer de l'opérateur fait connaître son mode d'être. On trouvera dans le *Contra Gentes*, II, 55, beaucoup d'autres preuves de cet antécédent : que toute substance intellectuelle est incorruptible[15]. Tout ceci est parfaitement exact, et Cajétan lui-même n'en doute pas, mais son enquête personnelle va porter sur un autre point : Aristote enseigne-t-il que l'âme humaine opère sans organe corporel ? Si l'on en doute, le problème de l'immortalité de l'âme pris en soi peut bien demeurer intact, toute l'interprétation de la psychologie d'Aristote devient autre. Si Aristote ne pense pas que l'intellect possible opère sans organe, il n'a pas de raison de penser que l'âme soit une substance intellectuelle, ni par conséquent qu'elle soit incorruptible. Accoutumés à le tenir pour un allié, les théologiens protesteront sans doute, ils se sentiront en tout cas tenus de revoir l'ensemble de leurs positions sur ce point.

Déterminer la pensée d'Aristote sur la question, c'est vouloir éclaircir le sens du fameux passage du *De anima* dont nous avons déjà parlé et, plus précisément, celui des mots fatidiques *aneu phantasias*. On s'excuse d'y revenir, mais c'est précisément la chanson dont Cajétan assure qu'elle se chante toujours avec plaisir.

Selon lui, Aristote offre deux points de départ à qui veut examiner la question. Avant de les rapporter, notons une fois de plus l'habileté du commentateur : « Duo ergo in philosophia principia Aristoteles ipse posuit, ex quibus immortalitas animae *sciri potest* ». A lire ces mots, qui ne penserait que, puisque Aristote a posé deux principes à partir desquels on *peut connaître* l'immortalité de l'âme, il en a lui-même tiré cette conclusion ? En fait, Cajétan ne va pas si loin. Il parle simplement de principes dont on pourrait conclure l'immortalité de l'âme dans une doctrine où l'âme satisferait à leurs exigences, mais on va voir précisément que, dans la doctrine d'Aristote lui-même, ce n'est pas le cas.

Reportons-nous avec Cajétan au lieu classique d'Aristote, *De anima*, I, 1, 403^{a}, dans son latin médiéval : *siquidem est aliquid animae operum aut passionum proprium...* Ce dernier mot, *proprium*, est celui sur lequel Cajétan va porter son regard d'analyste méticuleux. De ces deux principes, ou points de départ, le premier est en effet de savoir si l'âme

(15) Cajétan, *op. cit.*, f° 49 ra.

a une opération propre, c'est-à-dire, si l'âme exerce une opération qui soit *exclusivement sienne*, en ce sens que le corps n'y prend *aucune* part. Au moment d'aborder lui-même le texte, Cajétan multiplie les appels à la prudence. Ceux qui veulent s'engager sur cette première voie, dit-il, doivent avoir le pied très sûr, car cette entrée ménage aux sages plus d'une occasion de faux-pas. En effet, dans la proposition, *habere propriam operationem*, les philosophes entendent le mot *propriam*, ou *proprium*, en deux sens différents. Premièrement, il peut signifier : sans participation, ou concours, de *chose* corporelle ; deuxièmement, sans participation, ou concours, d'*organe* corporel. En vue des controverses qui suivront, par exemple avec Pomponazzi, il peut être utile d'avertir que cette même distinction sera souvent reprise sous la forme légèrement différente : avoir besoin de corps *ut objecto*, ou avoir besoin de corps *ut organo*, parfois même, *ut subjecto*. Dans tous les cas il s'agit de distinguer entre les deux mêmes hypothèses : l'intellect possible a-t-il besoin pour opérer qu'un objet matériel lui soit offert, et est-ce là ce que l'on entend nier en lui attribuant une opération propre ; ou bien veut-on dire que, pour qu'il ait une opération propre, il suffit que l'intellect opère sans avoir besoin d'un organe corporel ?

Cajétan lui-même n'hésite pas. Ce premier choix, qui décide en effet de tout, est immédiatement posé comme évident. L'objet du choix, rappelons-le, est l'un des sens possibles du texte d'Aristote, non pas nécessairement la vérité même de la question. Or, sur ce point, Cajétan comprend le texte d'Aristote selon sa teneur littérale. Le passage en question signifie clairement pour lui qu'Aristote entend ici *propriam* au premier sens : sans participation de chose corporelle, *rem* se distinguant ici par opposition à *organum*. Cajétan ne peut pas ne pas voir que, par cette décision, il vient de rendre impossible d'attribuer à Aristote la doctrine de l'immortalité de l'âme. Bien plus, il vient de faire poser par Aristote un principe qui rendra impossible de la démontrer. En effet, pour que le corps n'intervînt pas à titre d'objet, il faudrait qu'il n'y eût pas d'images liées à l'acte d'intellection ; or on sait que, selon Aristote, on ne pense pas sans images, et ceci nous ramène précisément au cas prévu par le Philosophe : « Il y a quelque chose d'éminemment propre à l'âme, c'est l'intellection. Si elle est une sorte d'imagination, ou ne va pas sans imagination, elle-même ne sera pas sans corps ». Cajétan vient simplement de dire que ce texte signifie exactement ce qu'il dit, savoir : si l'intellect ne pense pas sans images, donc sans le concours de l'imagination, il n'est pas séparé. La conclusion est obtenue d'avance : l'intellect n'est pas immortel.

Aucun doute n'est possible sur la manière dont Cajétan comprend le passage, car avec son acribie coutumière, il pousse la précision au-delà de celle du texte même : « Pour que l'intellection soit l'œuvre propre de l'âme, deux choses sont requises : une négation, savoir, que l'intel-

lection ne soit pas l'imagination ; puis une affirmation, savoir, qu'elle se produise sans imagination ». Ne pas être imagination, c'est ne pas s'exercer au moyen d'un organe ; se produire sans imagination c'est, pour l'intellection, être indépendante de tout phantasme. Rendu en ce point, Cajétan prend sa décision ; il affirme qu'Aristote lui-même entendait *proprium* au deuxième sens (celui de l'affirmation) ; ainsi, dans ce passage, *esse sine fantasia* signifiait pour lui : *esse independens a phantasmate*[16].

Cajétan vient par là de fermer la voie qui permettait à saint Thomas d'attribuer au Philosophe la doctrine de l'immortalité de l'âme. On se souvient de sa position. Admettant qu'on ne pense pas sans images, mais désireux d'attribuer pourtant à l'intellect une opération propre, il avait accordé que l'intellection requiert le concours du corps *ut objecto*, mais nié qu'il le requît *ut instrumento* ; d'où la conclusion que nous avons rapportée : « Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore : ita tamen quod sit sicut objectum et non sicut instrumentum ». A quoi Cajétan répond, sans d'ailleurs nommer saint Thomas, que la distinction est inopérante, car elle donne satisfaction aux théologiens, mais non aux philosophes qui se réclament d'Aristote. En effet, Aristote vient de dire que si, en l'un quelconque des deux sens possibles, *intelligere non est sine corpore*, l'intellect possible n'est ni séparé ni séparable. La raison pour laquelle Aristote ne peut pas avoir conçu l'âme comme immortelle, selon Cajétan, est donc avant tout que, pour que l'âme fût séparable du corps, il fallait qu'elle pût exercer son opération intellectuelle sans recourir aux phantasmes, c'est-à-dire, finalement, aux corps, intervenant ne fût-ce qu'*ut objecto*.

On ne peut douter que Cajétan ait ici contredit sciemment l'exposition d'Aristote proposée par saint Thomas d'Aquin.

D'abord, il prétend que son propre choix est celui même d'Aristote. Rappelons le texte : « Animam enim habere propriam operationem dupliciter a philosophis sumptum invenio in proposito : primo *propriam*, id est sine communicatione *rei* corporeae ; secundo *propriam*, id est sine communicatione corporei *organi*. Et primo quidem modo accepisse se *propriam* in hoc fundamento Aristoteles manifestat ibidem dicens... ».

Deuxièmement, Cajétan sait fort bien, et il le dit expressément, que d'autres ' philosophes ' ont choisi l'autre sens, celui que n'a pas choisi Aristote, et que c'est ce qui leur a permis de soutenir que, l'intellect possible opérant sans organe corporel, lui et, avec lui, l'âme elle-même, sont immortels. D'où Cajétan concluait avec une lucidité parfaite : « Toute l'efficace de cette voie tient par conséquent dans cette question

(16) Cajétan, *op. cit.*, lib. II, cap. 5, f° 49 ra.

de principe : pour que l'opération de l'âme soit propre en ce sens, la négation du concours d'un organe suffit-elle, ou non ? Ou faut-il exiger en outre qu'elle se produise sans l'imagination, c'est-à-dire, faut-il nier qu'elle soit liée aux phantasmes ? »[17].

Troisièmement et enfin, Cajétan prend expressément à son propre compte l'interprétation d'Aristote contraire à celle de saint Thomas d'Aquin. Si on lui demande : comment Aristote a-t-il prouvé son affirmation ? Et comment prouverez-vous vous-même que telle était bien sa pensée ? Cajétan répond avec bon sens : « Si nous nous tournons vers Aristote, nous constaterons qu'il a exposé sa pensée sans aucune preuve ; de cette manière de faire je conclus, moi, qu'il a tenu son explication pour prouvée par la force de la proposition conditionnelle qu'il avait assumée en exposant sa pensée, savoir : si l'intellection est imagination, ou ne va pas sans imagination, elle ne sera pas sans corps. Cette conditionnelle est connue par soi, car l'imagination est dans le corps, avec le corps, elle est donc corporelle. Ainsi donc, si l'intellection est liée à l'imagination, du moins en ce sens qu'elle soit impossible sans celle-ci, il en résulte nécessairement que l'intellection ne se fait pas sans le corps »[18].

Il n'en faut pas d'avantage pour s'assurer que Cajétan a vraiment faussé compagnie à son maître sur ce point important, mais s'il nie avoir trouvé chez Aristote une preuve quelconque de l'immortalité de l'âme, il est bien loin de nier que cette démonstration soit possible. Il était trop bon théologien pour commettre la faute de laisser une vérité de cette importance dans la situation périlleuse d'une thèse ignorée par Aristote ou, pis encore, niée par lui.

Étant donné la nature de la théologie thomiste, toujours soucieuse de faire droit à toutes les vérités d'où qu'elles viennent, un expert comme

(17) « Alii vero philosophi in hoc Aristotelem perscrutantes ly propriam sumpserunt secundo modo, id est, sine organo, credideruntque quod si intelligere est operatio absque corporeo organo, seu comprincipio corporeo elicita, quod ipsa est propria operatio animae, ita quod talis proprietas sufficiat at inferendum separabilitatem intellectus possibilis secundum rem a corpore. (*Nota bene:* ceci est la position de saint Thomas). Et quia in progressu invenerunt quod intellectus possibilis operatur sine organo, idcirco intulerunt animam cum intellectu possibili immortalem. Vis ergo tota hujus viae consistit in hoc principio : an scilicet ad hujusmodi proprietatem sufficiat negatio organi an non, sed exigatur etiam esse sine fantasia, id est negatio obligationis ad phantasmata ». CAJÉTAN, *De anima*, III, 2, f° 49 r.

(18) « Et si Aristotelem respexerimus, inveniemus absque omni probatione expositionem suam posuisse, ex quo processu accipio ego, quod expositionem probatam esse voluit ex vi illius conditionalis, quam exponendo assumpsit, scilicet : si intelligere est fantasia, aut non sine fantasia, non erit hoc sine corpore ; haec enim conditionalis est per se nota, quoniam fantasia in corpore, et cum corpore, corporeaque est. Ac per hoc si intelligere est obligatum phantasiae, ita quod saltem non est sine illa, oportet quod intelligere non sit sine corpore ». *Ibid.*

Cajétan pouvait trouver sans peine une preuve thomiste de l'immortalité de l'âme qui ne fût pas d'origine aristotélicienne et qui s'accordât pourtant avec les principes d'Aristote. Il fixa son choix sur l'une des considérations métaphysiques préférées de saint Thomas, proposée par lui, entre nombre d'autres endroits, dans le *Contra Gentiles*, II, 68, 6, mais avec référence expresse à Denis, *De divinis nominibus*, VII : « la sagesse divine unit la fin du supérieur au commencement de l'inférieur ». Il faut donc poser quelque chose de suprême dans le genre des corps, savoir le corps humain. Par l'égalité de sa complexion, ce corps confine à la partie inférieure du genre supérieur, qui est l'âme humaine, dernière en grade dans le genre des substances intellectuelles comme il se voit à son mode d'intellection. C'est pourquoi on en dit qu'elle est comme un horizon, ou un confin du corporel et de l'incorporel (*Liber de Causis*, § 2, 8), étant à la fois une substance incorporelle et la forme d'un corps. Au-dessus de l'âme intellectuelle, enfin, qui exerce son intellection absolument sans organe corporel, mais a besoin d'objets corporels pour connaître, viennent les substances spirituelles séparées, éternellement connaissantes sans avoir besoin de phantasmes pour exercer leur intellection. Ce n'était pas une preuve, mais on trouvait dans cette vue les éléments d'une cosmologie où l'absence d'une âme à la fois substance intellectuelle et forme matérielle laisserait un vide que l'âme humaine seule peut combler, pourvu qu'elle soit immortelle. Cette sorte d'exigence métaphysique de l'immortalité de l'âme pouvait être accommodée en preuve, et c'est ce que fit Cajétan.

Pour que nul ne s'y trompât, il présenta ce raisonnement comme la seule preuve possible de l'immortalité de l'âme. Voici le passage en son entier :

« Ad cujus evidentiam scito quod inter formas materiales quae scilicet educuntur de potentia materiae, ac per hoc dependent secundum esse a materia utpote earum causa, et formas separatas omnino a materia quae in seipsis subsistunt sine omni communicatione sui esse in materia, quas angelos dicimus, rationabile medium ponitur forma secundum esse independens a materia, et tamen communicans secundum esse in materia, quae ex independentia habet, quod non est educta de potentia materiae et ex communicabilitate quod in materia sit, et quod materia participet esse illius. Talem autem formam fatemur esse animam intellectivam, *ita quod sic solum salvatur*, et quod est vere immaterialis et intellectualis, ac per hoc habens opus proprium, et immortalis, et quod est vera forma specifica hominis numerata ad numerationem hominum. Consonatque toti philosophiae adeo ut hinc quocumque declinaveris, ad aliquod inconveniens duceris. Sistens autem hic nullum in philosophia scrupulum offendes, quamvis obscura quaedam ex adjunctis relinquerentur »[19].

Position précaire, on peut le voir, mais théologiquement correcte, d'autant plus que Cajétan concluait son étude du problème en niant

(19) CAJÉTAN, *op. cit.*, III, 2, f° 50 r a.

qu'aucune preuve de la mortalité de l'âme pût être trouvée. En tout cas ses propres raisons suffisent à les réfuter, et pour rassurer les novices que les arguments contraires pourraient troubler, il les réfute en effet *ex eisdem fundamentis*. On connaît le principal : « Scito igitur quod, quia anima intellectiva media est forma... » etc. Concédons lui toutes ses preuves, auxquelles lui-même cessera un jour de faire confiance ; elles ne sont pas ici en cause ; ce qui est en cause, c'est la question posée par Cajétan lui-même au début de son enquête : le texte d'Aristote permet-il ou non d'admettre qu'il ait tenu l'intellect possible pour immortel ? Il est certain que sa réponse est ' non '[20].

Ce non est résolu, mais il n'est pas absolu, sauf, malheureusement dans l'ordre réel. Dans l'ordre formel, qui est celui de la distinction des notions, il en va autrement. On peut répondre facilement à toutes les objections tirées de passages où le Philosophe parle de l'intellect possible comme séparé (les passages mêmes qui favoriseraient la thèse averroïste dont Cajétan ne veut pas) en disant qu'il y pense à une séparation formelle (*intendit de separatione formali*). C'est bien pourquoi, *ut ipsemet docuit*, on ne peut aboutir par cette voie à une séparation réelle. Elle ne conduit pas à une âme plus réellement séparée du corps que le *droit* ne l'est de ce qui est droit. Pour aller plus loin, il faut en venir à la discussion de la nature de l'opération, dont on a vu quel résultat elle donne : « non ducunt (*quae de separatione intellectus*

(20) Certains, non nommés par Cajétan, disent que, la liaison de l'intellect au phantasme étant seulement *per accidens*, elle ne saurait empêcher l'âme d'être incorruptible *per se*. Saint Thomas avait déjà rejeté cette position comme impliquant que le lien de l'âme au corps est accidentel. Il l'attribue aux 'platoniciens', mais lui-même est à la gêne pour expliquer comment, si elle est par nature la forme substantielle d'un corps et liée par là au phantasme, l'âme humaine, sans changer de nature, peut encore connaître sans phantasmes une fois séparée du corps : *Summa theologiae*, I, 89, 1. Ceci conduirait à une deuxième manière de poser le problème, non plus du point de vue de la nature de l'opération cognitive, mais de celui de la nature de la puissance cognitive (ou faculté de connaître) et de sa dignité.

Concernant cette *secunda* via, Cajétan fait observer (III, 2, f° 49 r-v) qu'il est assez facile de prouver que l'intellect possible opère sans organe si l'on part, avec Aristote lui-même au début du livre III, des objets intelligibles, mais que, si on part de l'intellect considéré comme une chose, la route est difficile. Au fond, Aristote pense que cette deuxième voie ne conduit à poser l'âme comme séparée que si on la complète par la première. En effet, si l'intellect ne peut connaître sans recourir au phantasme, comment pourrait-on prouver qu'il est une puissance séparée ? « Ex quibus manifeste vult (Aristoteles) quod secunda haec via de separatione potentiae a corpore *non ducit ad veram separationem secundum esse*, *nisi ducat ad opus proprium*, quamvis ducat ad separationem formalem a corpore. *Quia igitur apud ipsum ex prima via intellectus possibilis nullam habet propriam operationem*, et ex secunda via intellectus idem est separatus a corpore, consequens est juxta documenta data ab ipso in prohemio, ut intellectus possibilis sit separatus a corpore *non realiter, sed formaliter*, ut superius exposuimus ». Loc. cit. Les italiques sont nôtres.

(21) Cajétan, *op. cit.*, III, 2, f° 49 v a.

possibilis Aristoteles dixit) ad animam magis separatam quam *rectum*, si ad opus proprium non venitur ».

Quel usage Cajétan fait-il de cette distinction formelle ? Ce n'est pas facile à dire. Un point pourtant est clair : cette séparation formelle offre l'intérêt de laisser ouverte au moins la possibilité d'une existence séparée de l'intellect. Mais quel intellect ? Selon Cajétan, toujours parlant pour Aristote, « rien n'interdit que certaines parties de l'âme soient séparées, parce qu'elles ne sont les actes d'aucun corps dans l'ordre de l'existence, mais on ne trouve chez Aristote que l'intellect agent dont on soit certain qu'il est séparé comme le perpétuel l'est du corruptible, bien qu'il y ait apparence que ceci vaille pour l'âme intellective tout entière (*quamvis de tota parte intellectiva appareat*) ». Cajétan est un tel maître dans l'art d'introduire des précisions qu'on ne peut attribuer ses imprécisions au hasard. Que serait une âme douée d'un intellect possible mortel comme le corps et d'un intellect agent séparé ? On n'ose y penser. Chose étrange, la position la plus semblable serait celle d'Alexandre d'Aphrodise (autant que nous la connaissions), mais non pas de l'Alexandre d'Aphrodise de Pomponazzi qui s'intéresse surtout à l'intellect matériel ; ce serait l'Alexandre complet, avec son Intellect séparé divin, lumière des esprits. De telles rêveries ne sont pas de l'histoire ; il sera plus sage de les interrompre et de ne pas ajouter à la confusion de l'image que Cajétan nous a laissée de lui[22].

III. Le problème de Pomponazzi

Cajétan n'a guère attiré l'attention ; en dehors du monde limité des spécialistes de l'histoire de la théologie, il n'est qu'un nom. Plus heureux, Pomponazzi est devenu un personnage dont les historiens du ' rationalisme ' ou de ' la pensée moderne ' se sentent tenus de parler, même lorsqu'ils se plaignent, avec raison d'ailleurs, de la difficulté de comprendre ce qu'il dit. Quel qu'en soit le sens, il est entendu que c'est important. Pomponazzi doit ce succès à l'athéisme ou, du moins, à la ' libre pensée ' qu'on lui prête et qu'il est d'ailleurs presque égale-

(22) Cajétan occupe une telle place dans l'école thomiste, son autorité comme commentateur de saint Thomas est telle qu'il est à peine possible de faire des réserves sur la pureté de son thomisme sans inquiéter ceux dont il fut le maître en saint Thomas d'Aquin. Je crois qu'il fut un puissant esprit, tel qu'il fut, et que lui-même ne protesterait pas contre le désir de savoir quel il fut, réellement. S'il y a la moindre part de vérité dans ce qui précède, on ne devrait plus dire, avec le P. Mandonnet O. P., qu'« en philosophie comme en théologie Cajétan s'attache fidèlement au système de saint Thomas » ('Cajétan' art. in *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1326). Assurément, il a voulu servir saint Thomas, mais, semble-t-il, moins en le présentant tel qu'il fut, qu'en le ramenant à la vérité. Et cela aussi, en un sens, était authentiquement thomiste, mais, il est souvent difficile de distinguer, dans les commentaires de Cajétan, ce qu'il fait dire par saint Thomas, de ce que saint Thomas lui-même a dit.

ment arbitraire de lui attribuer ou de lui refuser. En quel sens jouera le ' presque ' dépend naturellement de l'observateur, de ses opinions personnelles en matière de philosophie et peut être aussi de son art d'observer.

Pomponazzi est un sujet complexe, d'autant plus que des recherches récentes ont mis au jour des notes manuscrites dont l'étude, déjà commencée, crée des problèmes d'interprétation délicats. Mais notre propre sujet est plus restreint. Il se borne à déterminer le sens de sa position sur le problème de l'immortalité de l'âme d'après ce qu'il a lui-même publié sur cette question. A cet égard, son *De immortalitate animae* est au centre même de la controverse, à tel point qu'on pourrait presque l'appeler ' l'affaire Pomponazzi '.

Pietro Pomponazzi (1462-1525), surnommé Peretto pour sa petite taille, né à Mantoue, ville forte de Vénétie, étudia à l'Université de Padoue la philosophie et la médecine. En 1488, il obtint une chaire de philosophie naturelle à cette Université et y enseigna, presque sans interruptions, jusqu'à ce que la guerre et les troubles politiques eussent si considérablement réduit le nombre de ses étudiants, que Pomponazzi quitta Padoue pour Bologne. Ses vingt-et-un ans d'enseignement padouan, dans une atmosphère d'intense concurrence doctrinale où tous les aristotélismes connus étaient aux prises, l'avaient marqué pour le reste de sa vie. C'est pourtant à Bologne qu'il publia son livre le plus célèbre : *Tractatus de immortalitate animae* magistri Petri Pomponatii Mantuani, ... Bononiae, 1516. La controverse qui éclata presque aussitôt, et qu'il provoqua lui-même pour une part, le conduisit à écrire deux autres ouvrages sur le même sujet : *Apologia* P. Pomponatii Mantuani, ... Bononiae, 1518, et *Defensorium* P. Pomponatii Mantuani sive responsiones ad ea quae A. Niphus adversus eum scripsit, ... Bononiae, 1519. De ces écrits, et d'abord du *De immortalitate animae* même, je ne retiendrai que son interprétation de la position d'Aristote sur la question[1].

(1) Les remarques suivantes sont fondées sur le texte de : Petrus Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, éd. par Gianfranco Morra, Nanni & Fiammenghi, Bologna, 1954 (avec une traduction italienne, une introduction biographique et une bibliographie très utile pour l'histoire de la controverse). Ce traité exprime la position réfléchie de Pomponazzi sur le problème. Il est néanmoins intéressant de le comparer au cours publié par Luigi Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi secondo un manoscritto della Biblioteca Angelica di Roma*, Roma, 1876. Pomponazzi n'y dissimule pas son embarras : « Et ita ego sum in maximo discrimine. De hac ipsa quaestione vellem esse jejunus. » (p. 154). Il réfute Averroès et Alexandre d'Aphrodise, si bien qu'il ne voit plus d'autre réponse que celle d'Aristote, « quod scilicet anima intellectiva sit mortalis » ; or elle est fause, puisqu'elle contredit l'infaillible vérité de la foi : « quam solam puto esse ad mentem Aristotelis, licet in se falsa sit. » (p. 210). — Sur l'œuvre et la doctrine : Bruno Nardi, 'Gli scritti di Pomponazzi', *Giornale critico della filosofia italiana*, 29 (1950) 207-216. 'Le opere inedite del Pomponazzi. I, Il fragmento Marciano del commento al 'De Anima' e il maestro di Pomponazzi, Pietro Trapolino' *Giornale*

1. L'occasion du livre est liée à la mémoire de Saint Thomas d'Aquin par l'entremise du P. Noël de Raguse O.P. Ce Dominicain, ami de Pomponazzi, l'avait entendu dire que « la thèse de Saint Thomas sur l'immortalité de l'âme, vraie en soi, très solide et indiscutable, ne lui semblait pourtant s'accorder en rien avec celle d'Aristote ». Le P. Noël de Raguse avait ajouté : « j'aimerais beaucoup apprendre de toi deux choses : premièrement, mettant à part les révélations et les miracles, et à se tenir strictement entre les limites de la nature, ce que tu penses toi-même de la question ; deuxièmement, ce que tu crois avoir été la doctrine d'Aristote à ce sujet ». Ces deux questions sont précises et toute interprétation du *De immortalitate animae* qui ne se tient pas dans la perspective qu'elles définissent s'expose à en méconnaître le sens.

2. Posée par un Dominicain, la question implique cette autre : Ce que dit Saint Thomas de l'immortalité de l'âme s'accorde-t-il avec ce qu'en dit Aristote ? Saint Thomas a tout fait pour donner à entendre qu'il le croyait. On va voir que Pomponazzi lui-même pense autrement, mais il importera de se souvenir qu'il s'agit là d'une question de fait. La foi chrétienne s'intéresse à la question de savoir si les preuves thomistes de l'immortalité de l'âme sont valides ; elle ne s'intéresse pas à cette autre question : les preuves thomistes de l'immortalité de l'âme s'accordent-elles avec l'enseignement d'Aristote ? Pourtant, puisque Saint Thomas prétend suivre Aristote, l'enseignement de la *théologie* chrétienne se trouve impliqué dans l'affaire. Il faudra donc toujours se souvenir que le nœud de la controverse est en fin de compte ce problème purement historique : la doctrine thomiste de l'âme est-elle la même que celle d'Aristote ? *Philosophiquement parlant*, c'est un faux problème, parce que la valeur des thèses en question reste la même quelle que soit leur origine.

3. La discussion s'engage donc sur un malentendu. Du point de vue d'un théologien thomiste, la question met en cause la théologie de

critico della filosofia Italiana, 29 (1950) 427-442. — 'Le opere inedite del Pomponazzi. II. La miscredenza e il carattere morale di Nicoletto Vernia', *Giornale critico della filosofia italiana*, 30 (1951) 103-118. — 'Le opere inedite del Pomponazzi, III. Filosofia e Religione', *Ibid.*, 30 (1951) 363-381. — 'Le opere inedite del Pomponazzi. IV, Il problema dell'immortalità dell' anima negli scritti anteriori al 'De immortalitate' animae', *Ibid.*, 32 (1953) 45-70 ; 175-191. — 'Le opere inedite di Pomponazzi. V. Qualche dato biografico e il testamento di Pomponazzi', *Ibid.*, 33 (1954) 341-355. — 'Le opere inedite del Pomponazzi. VI. Origine dell' anima umana', *Ibid.* 34 (1955) 186-198. — 'Corsi inediti di lezioni di Pietro Pomponazzi', in *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma, A. Signorelli, 1955, pp. 253-283. — 'Di una nuova edizione del De immortalitate animae' del Pomponazzi', *Rassegna di filosofia*, 4 (1955) 149-174. — Étude d'ensemble, B. Nardi, art. 'Pomponazzi, maestro Pietro', in *Enciclopedia Cattolica*, IX (1952) 1731-1734. — Sur le milieu philosophique padouan : Bruno Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, G. C. Sansoni, Firenze, 1958.

Saint Thomas et, à travers elle, la vérité de la foi chrétienne : si la doctrine aristotélicienne de l'âme est philosophiquement vraie, on ne peut prouver que celle de Saint Thomas la contredit sans prouver que la doctrine thomiste de l'âme est fausse ; étant donné qu'à cette époque le thomisme jouit déjà d'une haute autorité dans l'Église, ceci revient à dire que la théologie se trompe sur ce point. La vérité de l'enseignement thomiste est donc liée dans l'esprit de la plupart des thomistes du temps à la vérité de l'enseignement d'Aristote. Il en va autrement dans l'esprit de Pomponazzi. Laïc, trois fois marié, docteur en médecine, professeur de philosophie à l'université de Bologne et se tenant pour responsable de l'enseignement de la physique d'Aristote, il admet volontiers que, dans l'ensemble, la philosophie se confond avec la doctrine d'Aristote, mais il n'a pas de raison personnelle de lier l'enseignement d'Aristote à celui d'aucune théologie, même celle de Saint Thomas d'Aquin. Pour lui, si Saint Thomas se trompe sur l'interprétation d'Aristote, il n'existe aucune raison de ne pas le dire. C'est simplement une question de fait, dont la réponse n'affecte en rien la vérité intrinsèque de sa doctrine. Saint Thomas peut enseigner ce qu'il veut, pourvu qu'il ne soutienne pas que ce qu'il enseigne sur l'immortalité de l'âme est la doctrine d'Aristote. Pomponazzi se demande seulement : qu'a enseigné Aristote sur la nature de l'âme humaine et son immortalité ? Tous ceux auxquels il s'opposera seront jugés par lui, de ce point de vue, exclusivement.

4. Quant au fond de la question, Pomponazzi s'oppose résolument à la thèse d'Averroès, que ce qu'il y a d'immortel dans l'âme humaine est numériquement un, et que l'âme individuelle ou personnelle de l'homme est mortelle. Il la nie parce que cette position ne s'accorde pas avec l'enseignement d'Aristote, et la première preuve de ce désaccord citée par Pomponazzi est qu'elle a déjà été réfutée par Saint Thomas d'Aquin.

Notons ces deux points : à l'époque dont nous parlons, presque tout le monde accorde que la position d'Averroès est celle d'Aristote (« Quamvis haec opinio tempestate nostra sit multum celebrata et fere ab omnibus pro constanti habeatur eam esse Aristotelis... p. 48) ; ensuite, face à cet averroïsme triomphant, Pomponazzi maintient que la doctrine est, à la fois, absurde en soi et complètement étrangère à celle d'Aristote : *inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena* ; elle est trop sotte pour qu'il ait seulement pu l'imaginer : *Immo existimo quod tanta fatuitas nunquam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata* (p. 48).

Pomponazzi ne donne pas cette conclusion pour neuve. Au contraire, il estime que la preuve en a déjà été faite par saint Thomas d'Aquin. Renvoyant le lecteur au *Contra unitatem intellectus*, à la *Summa theologiae* première partie, au *Contra Gentiles* et aux Questions Disputées *De*

anima de saint Thomas, Pomponazzi ajoute : « Il y attaque cette opinion avec telle clarté et telle subtilité qu'à mon avis il n'en laisse rien subsister et ne laisse passer sans l'avoir combattue aucune des réponses que l'on pourrait alléguer en faveur d'Averroès. Il se bat sur chaque point, il détruit et anéantit tout, sans laisser aux averroïstes d'autre ressource que d'injurier et de maudire un homme si divin et si saint » (ch. IV, p. 49).

Pomponazzi est donc entièrement d'accord avec saint Thomas sur ce point précis : la doctrine d'Averroès sur la nature et l'immortalité de l'âme ne s'accorde en rien avec celle d'Aristote.

5. D'autre part, après avoir exposé la doctrine de saint Thomas sur l'âme d'après la *Summa theologiae*, I, 75-76, Pomponazzi se déclare également en désaccord avec elle. Il justifie donc ici le propos qu'il avait tenu à frère Noël de Raguse : *Divi Thomae Aquinatis positionem... Aristotelis dictis minime consonare censebas.*

L'essentiel de la position thomiste sur ce point est, rappelons-le, que l'âme est, à la fois, une substance séparable du corps et, néanmoins, la forme du corps. Pomponazzi objecte naturellement au premier point les passages invincibles du *De anima*, I, 1, 403^{a}, où il est dit que si connaître intellectuellement est imaginer, ou ne peut se faire sans imagination, l'intellect n'est pas séparable du corps[2]. Aristote lui-même a tranché la question en disant que celui dont l'intellect connaît voit nécessairement une image (*De anima*, III, 7, 431^{a} 17). Il est donc insoutenable que, chez Aristote, l'âme intellective soit une substance séparable du corps. Sur ce point, tous les arguments dirigés par Saint Thomas contre Averroès se retournent contre lui : les raisons qui prouvent que l'intellect n'est pas une Intelligence séparée prouvent également que l'âme intellective n'est pas une substance séparée ni séparable du corps (ch. 8, p. 86).

6. Touchant le second point, Pomponazzi fait observer que, si l'âme intellective n'est ni séparée ni séparable de la matière, elle est une forme matérielle. Entendons par là une de ces formes dont l'union avec la matière constitue une substance. De telles formes ne sont pas des substances ' séparées ' ; elles périssent donc avec la substance dont elles sont les formes. L'âme humaine est donc mortelle. Rejoignant les

(2) Pomponazzi dirige contre saint Thomas exactement la même critique que Cajétan. La même exégèse historique et philosophique du même passage du *De anima* joue un rôle décisif dans les deux doctrines. La remarque s'impose d'elle-même, elle n'est ici formulée que parce qu'elle permet de comprendre le reproche qu'adressera Spina à Cajétan, d'avoir engendré Pomponazzi. Cette influence de Cajétan sur Pomponazzi est en effet possible ; en un sens, puisque les deux maîtres avaient enseigné à Padoue, elle est vraisemblable, mais il convient d'ajouter que Pomponazzi était fort capable de trouver cette remarque tout seul. Elle intéresse chez Cajétan parce qu'il passe pour un thomiste, mais le fait même que saint Thomas avait déjà jugé bon de la réfuter fait assez voir que Cajétan lui-même ne l'avait pas inventée.

conclusions d'Alexandre d'Aphrodise, Pomponazzi l'affirme à mainte reprise, avec cette nuance pourtant qu'il ne prend pas cette conclusion ouvertement à son propre compte[3] ; elle exprime, selon lui, la doctrine d'Aristote sur ce point : *Quare anima humana apud Aristotelem absolute pronuntianda est mortalis* (p. 112).

7. La raison fondamentale qui prouve que l'âme est mortelle (selon Aristote) est qu'elle est matérielle. La raison fondamentale qui prouve que l'âme est matérielle (selon Aristote) est qu'elle ne peut former aucune connaissance sans recourir aux images des choses sensibles. Sur ce point, Pomponazzi abonde en arguments. Je n'en citerai qu'un seul, *ad hominem*, dirigé contre saint Thomas. Dans *Contra Gentiles*, II, 50, saint Thomas démontre que la substance intellectuelle n'est pas une forme matérielle, parce que (art. 4) si elle en était une, ses opérations ne seraient pas vraiment siennes, elles seraient celles du composé, comme c'est le cas de l'âme humaine. Sur quoi, raisonnant *a contrario*, Pomponazzi répond que, puisqu'au contraire l'âme a besoin du corps pour connaître, elle doit être une forme matérielle : « ergo si anima humana est actus corporis organici quantum ad sensationem, hoc est pro sua intellectione ; ergo in omni suo intelligere indiget phantasia. Sed, si sic est, ipsa est materialis. Ergo anima intellectiva est materialis » (p. 88).

Le point est central. Selon saint Thomas, les Intelligences pures ne sont pas formes d'une matière ; la preuve en est qu'elles suffisent à leur propre intellection, sans recourir aux services d'un corps. Pomponazzi réplique : donc, puisque les âmes humaines ont besoin du corps pour connaître, elles ne sont pas des susbtances intellectuelles, mais des formes matérielles[4].

(3) Je laisse pour le moment de côté le problème de la sincérité de Pomponazzi, que je ne prétends d'ailleurs pas résoudre. Je fais simplement observer que son langage est celui que je rapporte. D'où les précautions dont j'use dans mes propres formules : je ne dis pas que Pomponazzi tient l'âme pour mortelle, mais que, dans l'histoire de l'interprétation d'Aristote, qui est l'objet propre de l'étude présente, Pomponazzi occupe une position définie : il est, selon lui, absolument vrai qu'Aristote ait enseigné la mortalité de l'âme humaine. En fait, le Philosophe n'a pas plus écrit ces mots si simples : l'âme humaine est mortelle, qu'il n'a écrit ceux-ci, également simples : l'âme humaine est immortelle. On peut avoir sa préférence, mais il s'agit d'une inférence dans les deux cas.

(4) Le même texte du *De anima*, I, 1, 403 a, 8, sur lequel Cajétan a fondé la même conclusion, reste donc chez Pomponazzi au cœur du débat. La tendance à penser que Pomponazzi fait ici preuve d'une audace dangereuse pour la foi trouve sa justification dans les protestations de ceux de ses contemporains pour qui l'on ne pouvait se séparer d'Aristote sans mettre la foi en péril. Cette conviction même est liée à cette autre, que la doctrine de saint Thomas est, en philosophie du moins, celle d'Aristote. Que lui-même l'ait cru ou non, saint Thomas a tant fait pour le faire croire qu'on ne saurait les blâmer. La querelle éclatera, en plein XVIe siècle, entre Georges de Trébizonde et le cardinal Bessarion. Sur leurs positions, ainsi que sur celle de Francesco da Vimercate, appelé par François I à Paris, B. Nardi, 'La fine dell' averroismo', dans *Saggi sull' aristotelismo...*, pp. 446-448.

8. Ici commencent des complications dont les interprétations de Pomponazzi ne tiennent pas toujours assez compte.

L'âme humaine ne connaît pas sans recourir au corps pour se procurer les images dont elle a besoin, mais une fois en possession de ces images, elle produit des connaissances intellectuelles. En ceci, elle diffère complètement de l'âme des brutes, qui sont incapables d'abstraire, de concevoir et de généraliser. Les âmes humaines ne sont donc pas des formes matérielles comme celles des pierres, des plantes et autres formes dénuées de connaissance intellectuelle. Pour suivre la pensée de Pomponazzi, il est utile de savoir où elle va. Sa réponse sera que les âmes humaines sont des formes matérielles dont l'origine et la fin sont les mêmes que celles des autres, mais qui, *dans la même classe*, en occupent le sommet et sont capables, à cause de leur perfection, d'effectuer des opérations qui leur sont propres. Le problème de savoir comment des formes matérielles peuvent exercer de tels actes et concevoir de l'immatériel peut se résoudre si l'on admet une position analogue à celle d'Alexandre d'Aphrodise. L'intellect agent est une substance séparée ; l'intellect individuel de chaque homme est une disposition de son âme qui lui permet de recevoir l'intelligible, et même de le concevoir à la lumière de l'intellect agent. Tout ce qui est connaissance intellectuelle en l'homme est immatériel, mais le sujet qui connaît est lui-même matériel, comme on en aura bientôt la preuve. L'âme humaine est donc une substance matérielle périssable que sa perfection rend pourtant capable de participer à la connaissance intelligible. Elle est le sujet mortel d'un ordre de connaissances qui, de leur nature, transcendent la mortalité.

Pomponazzi propose à son tour de distinguer entre les formes matérielles qui ont besoin de la matière comme d'un *sujet* en qui elles subsistent, et celles qui n'en ont besoin que comme d'un *objet*, sans lequel elles ne peuvent connaître.

Les formes qui ont besoin d'un sujet matériel pour subsister participent elles-mêmes aux propriétés de la matière, notamment à l'étendue et à la corporéité. C'est le cas des âmes des plantes et de celles des animaux. C'est même le cas de l'âme sensitive de l'homme. La vue, par exemple, faculté de l'âme qui subsiste dans un organe matériel, est elle-même productrice de connaissances qui participent aux qualités de la matière ; les sensations visuelles sont étendues, colorées, comme la matière elle-même ; mais en tant que l'âme est le lieu de connaissances intellectuelles, et même que pour une part elle les produit, elle se montre capable de former des notions du corporel et de l'étendu qui ne sont elles-mêmes ni étendues ni corporelles. En un sens, le pouvoir d'intellection est nécessairement dans le corps, puisqu'il appartient à une forme matérielle qui est dans le corps comme dans son sujet. Il ne s'y trouve pas d'une manière quantitative et étendue, mais le fait qu'il s'y trouve explique pourtant que, dépendant du corps pour les

renseignements que le sens seul lui fournit, l'intellect humain ait besoin d'objets matériels perçus afin de pouvoir former ses connaissances. L'âme humaine a donc besoin du corps comme d'un objet.

Le langage ressemble à celui de saint Thomas, mais la doctrine diffère. Selon saint Thomas, l'âme intellectuelle a besoin du corps comme objet, mais elle ne réside pas dans un organe corporel comme dans un sujet. Selon Pomponazzi, l'âme intellectuelle a besoin du corps comme d'un objet pour connaître ; elle ne réside pas dans un sujet matériel comme le sens (celui de la vue par exemple) mais la connaissance intellectuelle est causée en elle par la lumière plus haute d'une substance purement immatérielle, et reçue dans l'âme comme dans une forme matérielle assez noble pour la recevoir.

Voici d'ailleurs la page centrale où Pomponazzi lui-même définit sa position :

« Quare anima humana apud Aristotelem absolute pronuntianda est mortalis ; verum cum sit media inter abstracta simpliciter et immersa materiae, quoquo modo de immortalitate participat, quod et sua essentialis operatio ostendit. Nam non dependet a corpore tanquam subjecto, in quo convenit cum intelligentiis et differt a bestiis, et indiget à corpore ut objecto, in quo convenit cum bestiis. Quare et mortalis est.

Et ad completam intelligentiam eorum quae dicta sunt, scire oportet quid sit indigere organo ut subjecto, et ut objecto, et eis non indigere.

Indigere itaque organo ut subjecto est in corpore recipi, et modo quantitativo et corporali, sic quod cum extensione recipiatur, quomodo dicimus omnes virtutes organicas recipere et suis officiis fungi, sicut oculus videndo et auris audiendo, visio namque est in oculo et modo extensivo. Quare non esse in organo, sive subjective eo non indigere, est vel non esse in corpore, vel in eo non esse modo quantitativo. Unde dicimus intellectum non indigere corpore ut subjecto in sui intellectione, non quia intellectio nullo modo sit in corpore, ut sua immanens operatio quoquo modo non sit in eo ; ubi enim subjectum est, et accidens subjecti necesse est esse ; sed pro tanto dicitur intellectio non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo.

Quapropter potest intellectus reflectere supra seipsum, discurrere et universaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extensae minime facere queant ; hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia neque a quantitate. Quod si humanus intellectus ab ea dependet, hoc est ut sensui conjunctus est : quare accidit sibi qua intellectus est a materia et quantitate dependere. Unde et ejus operatio non est magis abstracta quam essentia ; nisi enim intellectus haberet quod ex se posset esse sine materia, intellectio ipsa non posset exerceri nisi modo quantitativo et corporali. At quamvis intellectus humanus, ut habitum est, intelligendo non fungatur quantitate, attamen quoniam sensui conjunctus est, ex toto a materia et quantitate absolvi non potest, quum nunquam cognoscat sine phantasmate, dicente Aristotele tertio de Anima nequaquam sine phantasmate intelligit anima ; unde sic indigens corpore ut objecto, neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur, ut unusquisque in se speculari potest. » (Ed. Venise, 1525, fo 45 r a ; ed. Morra, pp. 113-114).

Ceci permet à Pomponazzi de reprendre à son compte, mais pour le

retourner contre eux, l'argument en faveur de la substantialité de l'âme qui se tire de la continuité d'ordre dans l'univers. Saint Thomas a souvent insisté sur cette vue dionysienne d'un univers où le bas de l'ordre supérieur confine au haut de l'ordre inférieur. Nous avons même vu Cajétan recourir à cet argument comme à la seule preuve solide de l'immortalité de l'âme qu'il pût encore proposer. Entre les substances séparées et les formes matérielles, il convient d'admettre une classe d'êtres intermédiaires ; telles sont les âmes humaines, proches des anges par l'intellect, mais proches des animaux supérieurs par le sens. Pomponazzi se montre très soucieux de faire voir que, bien que les âmes humaines soient des formes matérielles et mortelles, l'univers tel qu'il le conçoit présente le même caractère de continuité.

La force de son argument réside dans le principe déjà posé par lui que, bien que l'intellect comme tel ne dépende pas de la matière ni de l'étendue, un mode d'intellection qui ne peut s'exercer sans recourir à un objet corporel, est nécessairement lié à la matière et à l'étendue. L'essence de l'âme intellectuelle, elle aussi, est donc en fait liée à l'étendue et à la quantité : *unde et ejus operatio non est magis abstracta quam essentia*. Il est donc bien *de l'essence*[5] de l'âme humaine d'être liée au corps dans son être comme elle l'est dans son opération, et c'est pourquoi l'univers de Pomponazzi est, à sa manière propre, une continuité.

La nature procède du premier au dernier des extrêmes en passant par l'entre-deux. Les Intelligences sont *abstractae* ; elles n'ont donc besoin de corps ni comme sujet ni comme objet ; aussi connaissent-elles par simple intuition intelligible ; le temps ni l'espace n'y sont pas impliqués. Au contraire, parce qu'elles sont immergées dans la matière, les facultés sensitives ne connaissent que le singulier ; elles ne peuvent ni raisonner ni réfléchir sur elles-mêmes. Entre les deux est l'intellect humain : *At humanus intellectus sicut medius existit in esse, sic et in operari.* Ce que l'âme intellective reçoit n'est ni tout à fait intelligé en puissance, ni intelligé en acte ; elle dépend de la matière et du corps dans son être dans la mesure où elle en dépend pour la possibilité de son opération.

La conséquence nécessaire de cette situation de l'âme dans l'ordre universel est que l'opinion contraire, qui considère l'âme comme immortelle en tant qu'intellective, et mortelle en tant que sensitive, est « un délire contraire aux principes de la philosophie »[6]. On ne peut

(5) Ce point précis était déjà l'obstacle principal qui retenait Duns Scot de suivre la notion thomiste de l'âme humaine et de la connaissance. Duns Scot a toujours objecté que, si l'âme est immortelle, elle doit pouvoir survivre au corps sans passer de son état naturel à un état violent. Ceci devient possible dans une doctrine comme la sienne où la nécessité de recourir au phantasme n'est pas liée à l'essence de l'intellect, mais à l'état présent de l'homme *in statu naturae lapsae* (voir notre *Jean Duns Scot...*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, p. 14) ; changer d'état n'a rien d'impossible, changer d'essence est une impossibilité.

(6) Noter le mot *deliramenta*, qui provoquera l'indignation de Spina. Celui-ci

s'exprimer plus clairement : l'âme humaine est la plus haute et la plus parfaite des formes matérielles ; elle est donc ce par quoi un être est une substance, mais elle-même n'est aucunement une substance : « Quapropter quum haec omnia irrationabilia et ab Aristotele aliena videantur esse, ideo rationabilius videtur quod anima humana quum sit *suprema et perfectissima materialium formarum* vere est *quo* aliquid est *hoc aliquid* et *nullo modo ipsa est hoc aliquid, quare veraciter est forma simul incipiens et desinens esse cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine eo* » (p. 120). La continuité de l'univers est assurée, mais le mode de connaître de l'intellect exige un objet, *qui modus est sibi essentialis et inseparabilis ; quare inter materiales formas absolute reponendus est.* Aussi, mortels, conversons-nous avec les mortels. Ce n'est que dans les fables, dit Aristote, que des hommes deviennent dieux. Les Lois inventent ces choses dans l'intérêt de l'ordre public.

11. Ceci doit commander pour nous l'interprétation de Pomponazzi. Il s'agit de savoir ce qu'enseignent Aristote et la philosophie touchant l'immortalité de l'âme. On lui dit que l'âme est, à la fois, une substance et une forme et que, comme substance, elle est immortelle ; mais lui-même estime que ces deux positions sont contradictoires : *est enim valde difficile imaginari quod unum per se existens sit vere forma* (p. 126). C'est tellement difficile à imaginer que, puisque nul ne peut douter qu'Aristote ne définisse l'âme humaine comme une forme, Grégoire de Nysse (Nemesius) en a conclu que, pour lui, l'âme était mortelle. Saint Thomas le sait et le dit dans son *Contra Gentiles*, II, 79, 14. Pomponazzi peut donc avoir conscience de renouer sur ce point une très ancienne tradition[7].

12. Ces conclusions sont celles d'Aristote et de la philosophie procédant sans l'aide de la lumière de la foi. Engendrée, l'âme est corruptible[8]. De bons esprits, ajoute Pomponazzi, ont apporté des arguments

comprendra que la position de saint Thomas et l'immortalité de l'âme sont du délire. En fait, ce n'est pas ce que Pomponazzi dit. Ce qui est du délire, selon lui, c'est de soutenir la thèse de saint Thomas et l'immortalité de l'âme comme étant la doctrine d'Aristote ou comme découlant nécessairement des principes de sa philosophie. Selon Pomponazzi, c'est plutôt le contraire qui en résulte nécessairement ; ce qui n'empêche d'ailleurs pas que la vérité soit celle même qu'enseigne la foi.

(7) Le fait est exact, sauf en ceci que l'auteur du traité en question n'était pas Grégoire de Nysse, mais Nemesius, évêque d'Émèse. Sur cette confusion, voir notre *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 584, note 83. Sur le lien de cette position avec l'immortalité de l'âme, *op. cit.*, pp. 60-61.

(8) Le lecteur moderne oublie parfois que la création de l'âme par Dieu et son immortalité sont deux positions liées. Chez saint Thomas, l'âme est créée par Dieu (une substance intellectuelle ne pouvant être engendrée de la puissance de la matière), elle est donc naturellement immortelle (où il n'y a pas de génération, il ne peut y avoir de corruption). Chez Jean Duns Scot, il n'est pas démontrable que l'âme soit créée par Dieu ; en conséquence, il n'est pas démontrable qu'elle soit immortelle (voir

en faveur de l'immortalité de l'âme, notamment saint Thomas d'Aquin. Puisque lui-même les a formulés avec clarté, abondance et force, il est superflu de les rapporter. On peut donc conclure que, philosophiquement parlant, la question est indécise. C'est, comme on dit, une question ' neutre '. On ne peut pas démontrer que l'âme est mortelle, bien qu'on puisse absolument démontrer qu'elle l'est dans la philosophie d'Aristote. A en croire de nombreux docteurs, on peut encore moins démontrer qu'elle soit immortelle ; c'est donc une question du même genre que celle de l'éternité du monde : *quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate* (p. 232). Pour ne pas laisser indécise une question de cette importance, à laquelle la possibilité même du salut est liée, Dieu a révélé la vérité, qui est que l'âme est immortelle. Laissons donc les philosophes à leurs disputes ; les Chrétiens sont unanimement d'accord sur cette vérité.

Nous aboutissons ainsi à la conclusion, si peu satisfaisante pour un historien, que c'est à nous de savoir en quel sens il faut prendre les paroles d'un homme dont on sait qu'il dirait exactement la même chose (ou presque), qu'il le pense, ou qu'il ne le pense pas. On éprouve même quelque scrupule à accumuler en pareil cas les protestations de sincérité religieuse du philosophe, car à partir du moment où l'on a décidé de douter de sa parole, plus il proteste plus il ment. La tartuferie philosophique ne vaut pas mieux que l'autre ; Pomponazzi est allé si loin dans sa protestation d'orthodoxie qu'on éprouve une certaine gêne à la pensée qu'il pourrait n'avoir pas été sincère. Lui-même le savait et, on le voit ici par l'expérience, de telles protestations ne convainquent que ceux qui croient qu'un homme est sincère tant qu'on ne leur a pas prouvé qu'il ment[9].

Il reste pourtant ceci. Que Pomponazzi fasse profession de croire que

Jean Duns Scot..., pp. 479-490). Chez Pomponazzi, l'âme humaine est engendrée de la puissance de la matière, elle est donc corruptible comme toutes les formes de ce genre le sont.

(9) Outre les protestations de Pomponazzi lui-même (« Namque, ut dicebat Augustinus, evangelio credo, quoniam ecclesia credit : inter quos et ego sum », *Apologia*, I, 5, f° 172 b) auxquelles précisément beaucoup refusent de croire, il faut joindre des témoignages dont le poids est considérable. En voici quelques uns. Pomponazzi est traité avec un profond respect par son ancien élève Gaspard, futur cardinal Contarini ; on le verra dans les pages qui suivent. Pomponazzi n'a jamais été accusé de duplicité en matière religieuse par ses collègues de l'université de Padoue ni de Bologne, qui l'ont pourtant connu pendant de nombreuses années. Le dominicain Chrysostome de Casale (Javelli), dans la lettre préface aux *Solutiones* dont il sera question plus loin, se portera publiquement garant de sa sincérité religieuse, et cela au moment même de réfuter ses conclusions. Il est peu vraisemblable qu'un homme ait pu réussir à tromper sur ses vrais sentiments tant d'élèves, de collègues et même d'adversaires, témoins dont la perspicacité est difficile à mettre si longtemps en défaut. Sur ce problème, voir la belle conclusion de l'étude sur Alessandro Achillini dans Bruno Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano...*, p. 279. Cf. op. cit., pp. 447-448.

l'âme est immortelle, ne prouve certes pas qu'il le croie, mais cela reporte l'*onus probandi* sur ceux qui refusent de lui faire confiance. Pomponazzi lui-même fait observer que, pour des raisons diverses, *multos viros sensisse animam mortalem, qui tamen scripserunt ipsam esse immortalem* (p. 224) ; on peut donc le soupçonner d'être l'un d'eux, mais il resterait à le prouver, ce que personne n'a encore fait, et qu'il n'est peut être pas possible de faire, du moins si l'on procède à partir de textes sûrs, authentiques et signés de Pomponazzi lui-même.

Historiquement parlant, la position de Pomponazzi est vraie sur plusieurs points :

a) contre saint Thomas d'Aquin, il maintient à bon droit qu'Aristote n'a jamais présenté l'âme comme étant, à la fois, une substance intellectuelle et la forme substantielle du corps humain ;

b) contre Averroès, il maintient à bon droit qu'Aristote n'a jamais explicitement enseigné que l'intellect agent et l'intellect possible fussent des substances séparées, communes à tous les hommes ;

c) contre l'interprétation chrétienne d'Aristote, il maintient à bon droit que le Philosophe n'a pas explicitement enseigné l'immortalité de l'âme et qu'en tout cas cette notion ne joue aucun rôle dans sa doctrine ;

d) devançant Cajétan, Pomponazzi déclare qu'il ne connaît aucune preuve philosophique indiscutable de l'immortalité de l'âme et, avec lui, il affirme cette thèse comme une vérité de foi. C'est à la lumière de la vérité divine, la seule absolument certaine, qu'il convient de juger la controverse : « Si des raisons semblent prouver la mortalité de l'âme, elles sont fausses et ne sont que d'apparence, car la lumière première et la vérité première font voir l'opposé. Si des raisons semblent prouver son immortalité, elles sont vraies et claires, mais elles ne sont pourtant pas la lumière et la vérité. Cette seule voie [de la foi] est donc très solide, inébranlée et stable : les autres sont flottantes » (p. 234). Pomponazzi demande seulement qu'on ne lui donne pas cette vérité de foi pour une vérité philosophique. L'immortalité de l'âme est un article de foi, comme il ressort du *Symbole des Apôtres* et de celui de saint Athanase : *ergo probari debet per propria fidei*, c'est-à-dire la révélation et l'Écriture, qui sont les preuves de la foi (p. 234).

Il est difficile de résumer des positions si soigneusement ajustées et, en un sens, si personnelles. Pomponazzi est un homme qui suit son propre chemin, soucieux surtout d'atteindre ses conclusions et sans s'inquiéter beaucoup soit de se concilier l'approbation des autres soit de les contredire. Il n'est inféodé à personne, pas même à Aristote, dont il ne s'engage nullement à suivre en tout les opinions, mais à qui il refuse d'attribuer des opinions qui ne furent pas les siennes. On veut lui faire dire que l'âme est immortelle, et il y consent ; mais on veut lui faire dire que c'est ce qu'Aristote a enseigné, et il s'y refuse. Ne

trouvant nulle part ailleurs les preuves que ne donne pas Aristote, il s'en remet à la foi.

Pomponazzi passe souvent pour Alexandriste. On perd toujours son temps à discuter les étiquettes historiques de ce genre. Il semble pourtant plus vraisemblable d'admettre qu'à la suite de ses propres études du *De anima*, il constata que les conclusions d'Alexandre d'Aphrodise sur la mortalité de l'âme étaient celles qui se rapprochaient le plus des siennes. Leurs deux interprétations s'accordaient sur ce point. Il semble que les choses n'aillent guère au delà. Il serait difficile de prouver que Pomponazzi accepte la totalité de la psychologie d'Alexandre, dont le sens n'est d'ailleurs pas toujours clair[10]. Encore moins le suit-il toujours en d'autres matières. On peut le qualifier d'Alexandriste pour situer sa doctrine, mais cette épithète ne dit pas ce qu'elle est.

Peut-être n'est-il pas superflu d'ajouter que nous ne pouvons aujourd'hui nous empêcher de lire le *De immortalitate* en fonction de l'affaire à laquelle il a donné naissance. Pomponazzi n'avait rien de tel dans l'esprit quand il l'écrivit. On lui avait posé deux questions : que pensez-vous de l'immortalité de l'âme ? Que croyez-vous qu'Aristote en ait pensé ? A la première question, il avait répondu : j'y crois. A la deuxième, il avait répondu : Aristote pensait que l'âme humaine est mortelle. Rien de scandaleux dans ces deux réponses, mais elles dérangeaient quelques positions reçues qui ne les laissèrent pas passer sans protester.

IV. Barthélemy spina

L'affaire naquit de l'intervention d'un religieux, frère Barthélemy Spina, O. P., lecteur en théologie au couvent de Venise, maître sans gloire mais respecté de tous et qui n'était d'ailleurs pas un inconnu. Il attaqua de deux côtés à la fois, Cajétan et Pomponazzi. Ces deux offensives seront considérées successivement.

(10) John Herman Randal Jr. a fait justement observer les tendances stoïciennes de Pomponazzi sur certains points, notamment le problème du destin : voir son Introduction à la traduction anglaise du *De immortalitate animae*, dans *The Renaissance Philosophy of Man*, Phoenix Books, University of Chicago Press, 1948, pp. 278-279. Voir aussi *Petri Pomponatii Mantuani Libri Quinque de Fato, de Libero Arbitrio et de praedestinatione*, éd. par Richard Lemay, Lucani, Thesaurus Mundi, 1957. Aucune solution ne le satisfait pleinement, pourtant : « stando in puris naturalibus et quantum dat ratio humana, ut mea fert opinio, nulla harum opinionum est magis remota a contradictione quam opinio stoicorum. » *Op. cit.*, Epilogus, p. 451. Il faut pourtant reconnaître que tout le livre I est consacré à l'étude du *De fato* d'Alexandre. Sur la position chrétienne du problème, livre II, ch. 6, pp. 183-190. Sur les stoïciens, ch. 7, notamment, p. 201 : « et videtur quod facilius Stoici evadunt difficultates quam Christiani ». Plus loin : « Rationabilior igitur videtur Stoicorum opinio opinione Christianorum », p. 202. Il rappelle à ce propos que, selon les Stoïciens, l'âme humaine est mortelle : « Seneca enim Stoicus fuit et credidit ipsam [animam] esse mortalem veluti diximus in nostris tractatibus de Immortalitate animae)... », p. 205.

L'attaque de Spina contre Cajétan ne lui a valu aucune gratitude de la part de son Ordre. De nos jours encore, ses confrères le tiennent pour un imprudent et un étourdi. Dans son article du D.T.C. sur Cajétan, parlant de Spina, le P. Mandonnet qualifie l'écrit de Spina d'agression, et, ajoute-t-il, elle s'explique d'autant moins que Cajétan l'avait chargé de surveiller à sa place l'édition de son propre Commentaire sur la IIa-IIae, imprimé à Venise en 1517. Circonstance aggravante, Spina avait ajouté au commentaire une Préface de son crû où il célébrait généreusement les mérites du Cardinal. On lui a encore reproché d'avoir attendu que Cajétan ne fût plus ministre général de l'Ordre pour lancer son attaque. Nous somme trop loin des événements pour juger en connaissance de cause. Une chose du moins est certaine : entre 1509, date de publication du *De anima* de Cajétan, et 1519, date de publication des critiques de Spina, se place, en 1516, le *De immortalitate animae* de Pomponazzi ; or on verra que, dans l'esprit de Spina, Cajétan et Pomponazzi avaient cause liée. C'est certainement pour sa responsabilité dans la doctrine de Pomponazzi que Spina attaqua Cajétan et, d'ailleurs, les deux à la fois.

1. — *Spina contre Cajétan*

Le *Propugnaculum* de Barthélemi Spina[1] vise une fin précise : réfuter

(1) « ...neque ego qui lectoratus officio in eadem civitate (i. e. Venetiis) fungebar... ». Spina, *Flagellum in Apologia Peretti*, Prooemium ; sans pagination. — Je citerai Spina d'après le recueil publié par lui-même sous le titre collectif suivant : *Opuscula* edita per fratrem Bartholomeum de Spina pisanum ordinis praedicatorum de observantia lectorem sacrae theologiae quae in hoc volumine continentur, haec sunt : *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* cum littera eiusdem Caietani ex commentatione sua super libros Aristotelis de anima quantum proposito deservit assumpta ; *Tutela veritatis de immortalitate animae* contra Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum cum eiusdem libro de mortalitate *(sic)* animae fideliter toto inserto ; *Flagellum in tres libros apologiae Peretti de eadem materia ; Utilis quaestio de ordine sacro.* — Ce dernier opuscule est suivi du colophon : Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, anno Domini 1519, die X mensis septembris. Il n'y a pas de pagination pour le recueil, ni pour chacun des opuscules qui le composent. Un système de lettres, dont la série peut être recommencée autant de fois qu'il est nécessaire, est employé pour chaque pièce. Le *Flagellum* est suivi de ce colophon qui lui est propre : « Flagellum in Apologiam Peretti de immortalitate animae explicit percurrente anno domini 1418 (*sic*, pour 1518) aetatis vero meae quadragesimo primo. »

Ce recueil, qui semble rare, se trouve à la Bibliothèque Mazarine, sous la cote 3752. Un exemplaire incomplet du premier traité se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris, Réserve R. 114 (1).

Le 3752 de la Mazarine est une mine de documents sur la controverse. Outre le recueil des opuscules de Spina, on y trouve, reliés ensemble, Baptistae Fiaerae Mantuani *Opusculum de animae immortalitate contra Pomponatium Mantuanum...*, « Venetiis, in aedibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini socii, 1425, die X septembris. » — *De animorum immortalitate* a Reverendo Sacrae Theologiae doctore magistro

l'interprétation donnée par Cajétan de la psychologie d'Aristote et rétablir à sa place celle qu'en avait donnée avant lui saint Thomas d'Aquin dans son propre commentaire du *De anima*. La structure du traité est simple. Il se compose d'une suite de textes commentés dont voici la disposition : un passage choisi par Spina dans le *De anima* d'Aristote ; en caractères plus petits, le fragment du *De anima* de Cajétan se rapportant à ce passage ; en très petit texte, les remarques critiques de Spina sur l'interprétation de Cajétan.

L'intention doctrinale de l'ouvrage est également visible. Spina, qui est thomiste, sait fort bien que l'interprétation de la psychologie d'Aristote par Cajétan ne s'accorde pas avec celle de Saint Thomas. La situation lui semble donc claire :

1, Aristote enseigne une doctrine de l'âme qui, telle que Saint Thomas l'interprète, permet d'en démontrer l'immortalité ;

2, Cajétan interprète la même doctrine d'Aristote de manière telle que, selon lui-même, l'immortalité de l'âme devient alors indémontrable ;

3, Spina maintient donc contre Cajétan l'interprétation de la psychologie d'Aristote proposée par Thomas d'Aquin et, avec elle, la démontrabilité de l'immortalité de l'âme.

La discussion est dominée une fois encore par la nature si particulière de l'aristotélisme thomiste. La décision, prise par saint Thomas, de présenter sa propre doctrine de l'âme comme accordée à celle d'Aristote, oblige ses successeurs soit à soutenir qu'Aristote lui-même a enseigné l'immortalité personnelle de chaque âme humaine, soit à nier que cette conclusion soit philosophiquement démontrable. La position vraie du problème ne semble être vue de personne, savoir, que l'immortalité personnelle des âmes humaines est philosophiquement démontrable et même qu'elle a été effectivement démontrée par Thomas d'Aquin, précisément parce que, en dépit de ce qu'il en dit lui-même, sa propre notion de l'âme humaine *n'est pas* celle d'Aristote.

Cajétan s'accorde donc avec Thomas sur un point : si l'immortalité de l'âme est démontrable, elle ne peut l'être que selon les principes d'Aristote. Spina l'accorde pareillement. Mais Cajétan voit fort bien que

AMBROSIO NEAPOLITANO episcopo Lamosense et suffraganeo Mantuano nuper editus liber contra assertorem mortalitatis feliciter incipit. Colophon : « Impressum est hoc opus Mantuae ad Dei Laudem anno Domini 1519, die 30 Martii. » — Augustini NIPHI Suessani *De immortalitate animae libellus*. Colophon : « Venetiis impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetensis ac sociorum, 27 septembris 1518. » — *Quaestio de immortalitate animae intellectivae* secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Averroi interpretati a seculo latitans nuperrime vero a domino LUCA PRASSICIO patricio aversano in clarissimam lucem educta. Colophon : « Neapoli in aedibus Ioan. Saled. prope Divam Nuntiatam accuratissime impressa. Anno D. 1521, die 15 novemb. »

la psychologie d'Aristote n'est pas celle que Thomas d'Aquin lui attribue ; il en conclut donc que l'immortalité de l'âme n'est pas philosophiquement démontrable, en quoi il a raison si le philosophique et l'aristotélicien ne font qu'un. De son côté, Spina voit non moins bien que, prises en elles-mêmes, les démonstrations thomistes de l'immortalité de l'âme sont philosophiquement valides, mais il se trompe à son tour en croyant que, pour maintenir contre Cajétan la validité philosophique de ces preuves, il faille les retrouver chez Aristote lui-même. Je ne veux pas dire que l'entreprise soit désespérée. Trop de ' thomistes ' de nos jours l'estiment possible pour qu'on ose décréter qu'elle ne l'est pas. Personnellement, je la tiens, avec Cajétan, pour impossible. C'est même une des raisons qui obligent à choisir entre être 'thomiste' et être ' cajétanien ' sur ce point.

Spina n'hésite pas. Il est thomiste, donc il n'est pas cajétanien. Puisqu'il est thomiste jusqu'à soutenir, avec Thomas, que sa psychologie est celle d'Aristote, Spina voit naturellement en Cajétan un homme doublement dangereux comme trahissant à la fois la doctrine de Thomas et celle d'Aristote ; il se veut donc thomiste comme saint Thomas lui-même l'était, et comme la plupart de ses disciples le sont encore aujourd'hui, c'est-à-dire, à la fois et comme d'une seule coulée, thomiste et aristotélicien.

Il est au moins un mérite qu'il faut ici reconnaître à Spina. A la différence de beaucoup de thomistes de nos jours, lui, du moins, voit clairement que, sur ce point précis, Cajétan n'est pas thomiste. Dans sa lettre dédicace à Domenico Grimani, cardinal de San Marco, datée du 10 août 1519, Spina associe les noms et les positions de Cajétan et de Pomponazzi comme responsables de la diffusion de la doctrine de la mortalité de l'âme humaine. Il se souvient de l'attitude de ses étudiants. Quand il ' lisait ' devant eux les livres d'Aristote, la doctrine de l'immortalité de l'âme était ' à demi morte ' dans leurs esprits : « dum libros etiam de anima discipulis meis exponerem..., quibus immortalitas animae, quae in nonnullorum forte cordibus ob scripta Peretti (i.e. Pomponazzi) et Caietani semimortua fuerat... ». En effet, Cajétan était beaucoup plus près de Pomponazzi que de saint Thomas sur ce point important.

L'état d'esprit de Spina se révèle clairement dans la lettre préface de l'écrit : *In propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae prohemialis epistola fratris Bartholomei de Spina Pisani ord. praed.* C'est un document d'une grande richesse historique. Spina y distingue diverses positions adoptées par ses contemporains. Après avoir rapporté celle qui voit en l'âme une forme matérielle très relevée, mais corruptible avec le corps (Pomponazzi), il lui oppose celle de saint Thomas, selon qui l'âme est à la fois substance spirituelle et forme du corps organisé : « Ceteri vero naturalem quidem illam (animam) profitentur substantiam, et naturalis corporis formam, sed nihilominus corruptibilium corporum legibus

non astringi, nec a corruptibili materia dependere, sed cum in operari tum in esse, absolutam a corporeo nexu, et consequenter mortis ac corruptionis expertem ».

L'intérêt qu'offre cette position est visible. Elle réalise accord parfait de la foi et, puisque la philosophie ne fait qu'un avec Aristote, de la philosophie : « Hoc christiana fides predicat ; hoc praeclarissimi philosophi demonstrative deducunt edocentque patenter ». C'est récemment qu'un désaccord venait de surgir touchant le sens vrai de la doctrine d'Aristote. A vrai dire, le désaccord datait du treizième siècle, et comme Spina ne pouvait pas l'ignorer, il faut admettre que ses remarques s'appliquent à ceux qui, au sein de l'Ordre de Saint Dominique, refusaient de tenir pour correcte l'interprétation thomiste de la psychologie d'Aristote. Dans son esprit, le thomisme et l'aristotélisme avaient partie liée : « Les fidèles se sentent rassurés par ce témoignage d'un si grand philosophe sur un point de si grande importance » ; ceux dont la foi est faible sont retenus par là sur le chemin de leur ruine ; enfin les infidèles trouvent dans cet accord de la religion et de la philosophie une voie d'accès à la foi[2].

On ne peut rien désirer de plus thomiste ni qui mette mieux en relief le souci profond — profondément apologétique et théologique — de voir dans l'accord entre la foi et Aristote un signe visible de l'accord entre la révélation chrétienne et la raison : *Divus Thomas Aristotelis sapientiam efferens, illum veritati consensisse declarat.* L'obstination de saint Thomas à lire dans Aristote des sens, sinon chrétiens du moins compatibles avec l'enseignement de la foi, n'avait pas eu d'autre origine que ce même sentiment. Spina avait donc raison contre Cajétan, du moins si l'on en juge par le degré de fidélité à l'esprit et à la lettre du thomisme. Les préjugés sont pourtant si puissants qu'aujourd'hui encore, en arbitrant la querelle, les représentants qualifiés du thomisme prennent presque toujours parti pour Cajétan contre Spina. Il est admis que c'est Cajétan qui est le vrai thomiste ; on tenterait vainement de s'opposer à cette thèse. Il en est de l'histoire comme des sciences de la nature,

(2) « Hoc christiana fides praedicat, hoc praeclarissimi philosophi demonstrative deducunt edocentque patenter. Mox inter extremos oritur dissidium, quidnam Aristoteles philosophorum omnium monarcha, quantum ex ejus dictis elici fas est, in hoc articulo fuerit opinatus. Solatium etenim non mediocre fidelibus affert tam celebrati philosophi testimonium in re tanta ; infirmis inter christianos extremae ruinae clauditur praecipitium ; infidelibus autem ex veritate hac facilis ad fidem praeparatur via. Divus Thomas, Aristotelis sapientiam efferens, illum veritati consensisse declarat. Contra repugnant plurimi, sed prae caeteris unicus inter Thomistas aevo nostro surrexit Thomas Caietanus, in hoc a sui magistri disciplina sponte se subducens, totisque viribus et ingenio praestantissimo quibus praecipuis a Deo optimo maximo donatus est, artificiosissimo scribendi modo concertans probare sategit Aristoteli haudquaquam fuisse placitum animam nostram perennem vivere vitam, immo mortuo corpore illam funditus tolli et interire. » SPINA, *Propugnaculum ;* lettre préface.

dont Max Planck a fait justement observer qu'une « vérité nouvelle n'arrive jamais à y triompher en convainquant les adversaires et en les amenant à voir la lumière, mais plutôt parce que, finalement, ces adversaires meurent et qu'une nouvelle génération grandit, à qui cette vérité est familière »[3]. Il est consolant de penser que, de toute manière, on meurt pour la vérité.

Cette remarque n'est pas de Spina. Au contraire, la pensée que la position thomiste est attaquée ne lui donne aucun plaisir ; il s'inquiète surtout de l'origine de l'attaque. Les termes dans lesquels il en dénonce l'auteur principal ont ceci de remarquable qu'il lui reproche surtout d'avoir trahi Saint Thomas en trahissant Aristote. Spina ne s'en prend pas à l'interprétation de saint Thomas par Cajétan ; il ne s'attarde pas à justifier devant Cajétan les preuves thomistes de l'immortalité de l'âme, dont il ne dit à peu près rien ; Spina se préoccupe surtout de justifier contre Cajétan l'interprétation de la psychologie d'Aristote proposée par saint Thomas à la suite de Jean Philopon. Car si cette interprétation est correcte, Aristote a bien enseigné l'immortalité de l'âme, ce qui revient à dire que cette vérité de foi est aussi une vérité de raison.

Ayant rappelé que telle est la position de Thomas sur ce point (« Divus Thomas Aristotelis sapientiam efferens, illum veritati consensisse declarat »), Spina ajoute : « Beaucoup s'y opposent au contraire ; de notre temps, au premier rang et seul entre les thomistes, Thomas Cajétan s'est élevé contre elle, et rejetant spontanément la doctrine de son maître, il a employé à la combatte toutes ses forces et les dons d'esprit éminents dont Dieu l'avait comblé. En un langage habilement calculé, il a voulu prouver qu'Aristote n'a jamais pensé que notre âme vive d'une vie éternelle mais, au contraire, qu'elle est détruite à la mort du corps et périt entièrement avec lui ». La famille des Frères Prêcheurs s'en émeut, les uns admirant la pénétration dont Cajétan fait preuve, les autres s'indignent au contraire de voir l'interprétation d'Aristote par Saint Thomas traitée de rêverie par un homme jusqu'alors nourri de ses principes. Ils supportent d'autant plus mal cette injure faite à un tel père que, ils le savaient, « cet article était pour Saint Thomas sont principal titre de gloire »[4]. Entendons bien ce point : tenir l'immortalité de l'âme pour strictement démontrable et soutenir qu'Aristote l'avait déjà démontrée,

(3) Max Planck, *Autobiographie scientifique et derniers écrits*, trad. André Georges, Paris, Albin Michel, 1960, pp. 84-85.

(4) « Perturbatur protinus his auditis Praedicatorum tota familia, et nonnulli quidem ingenii mirabantur acumen, alii autem quod communis principis (sc. Thomas d'Aquin) in Aristotelem expositiones contemnerentur ut pueriles, ut vanae, ut somniis conferendae ab eo ipso (sc. Cajétan) qui de deliciis principis fuerat hactenus enutritus non aequo ferentes animo, tanti patris eo magis indignabantur injuriam, quo et in hoc potissimum articulo praecipua quadam gloria illum esse dignum cognoverant. Mussitabant plurimi Thomistas qui supra ducentos annos egregie floruerant innumerabiles, uno sic ictu verborum esse despectos,... » etc. *Propugnaculum*. Lettre préface.

étaient des privilèges doctrinaux dont d'autres théologies ne pouvaient se targuer. Dire de quelqu'un : c'est un thomiste, donc il tient l'immortalité de l'âme pour démontrable, passait pour une tautologie. Il était déconcertant de voir ruiner sans plus de scrupules une tradition vieille de deux siècles. Spina donne à ce propos un crayon de ce qui se passait dans les maisons de l'Ordre. Certains discutaient ouvertement la doctrine de Cajétan dans leurs cours ou dans leurs ' questions disputées ', mais nul n'avait encore osé prendre la plume pour répondre par un bon livre au mauvais livre de Cajétan. Spina lui-même nous assure pourtant qu'il s'y était essayé ; il avait écrit une réfutation sans oser la publier. Pourquoi ? Il était jeune alors ; Cajétan était un personnage considérable dans l'Ordre et dans l'Église, que ne dirait-on pas de son arrogance s'il se mettait en avant ? *Verebar enim antiquiores*... Plus tard, espérant toujours que de plus autorisés vengeraient l'honneur de saint Thomas, il s'était contenté de redresser la vérité dans son enseignement. Pourquoi finit-il par rompre le silence ?

C'est que le scandale vient enfin d'éclater. Le scandale se nomme Pomponazzi. S'inspirant de la doctrine de Cajétan, comme lui-même le dit, et prenant une route ouverte pour lui par un autre, cet homme vient de livrer à l'âme une attaque furieuse, insensée, au cours de laquelle d'ailleurs, pensant la tuer, il n'a percé de ses coups qu'une chimère née de son esprit troublé. Spina mérite d'être entendu lui-même en cet endroit :

> Et ecce, non multo post, quod timebam accidit scandalum in ecclesia Dei, ut philosophus inter christianos ex falsa illa doctrina (ut is ipse fassus est) fomentum assumens, et jam stratam ingressus viam, sic animam insecutus sit verborum injurioso volumine quasi acutissimo mucrone, tanquam immani. proh dolor animi furore in eam sit debacchatus, ut intercurrendum captus furiis et agitatus amentia dum se animam occidisse putaverat, non nisi umbram percussit et chimeram, elabente anima ipsa de medio tenebrarum mentis illius...[5]

Spina cherche un remède au mal dans la doctrine de saint Thomas lui-même. La majeure partie de la discussion porte naturellement sur le Livre III, mais le texte clef, la position à défendre ou à enlever pour rester maître du terrain ou le devenir, est non moins naturellement le passage du livre I, 1, où Cajétan déclare que, « si intelliger est imaginer, ou ne peut se faire sans imagination, il ne semble pas que cela se fasse sans le corps ; or intelliger ne se fait pas sans imagination ; cela ne se fait donc pas sans le corps, ce qu'il fallait démontrer ». A ce raisonnement fondé sur un texte précis d'Aristote, Spina se contente d'opposer l'interprétation du texte par saint Thomas, comme si ce n'était pas précisément elle que Cajétan avait réfutée. Il réplique donc qu'en effet l'in-

(5) Ibid. — Dans son *Flagellum*, Q, Spina dénoncera une fois de plus cette « insulsa et periculosa et inaudita doctrina quae a Caietano sumpsit exordium... »

tellect ne connaît rien sans fantasmes, ou images, mais que cela ne prouve pas que l'intellection soit une opération commune du corps et de l'esprit[6]. Nous allons revenir sur ce point en examinant la réfutation de Pomponazzi par Spina ; les deux doctrines sont en effet liées dans son esprit, comme elles le sont peut être en réalité.

2. — *Spina contre Pomponazzi*

La réfutation du *De immortalitate animae* de Pomponazzi est l'objet propre de la *Tutela veritatis de immortalitate anime contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum cum eiusdem libro de mortalitate anime fideliter toto inserto.* Spina commence par modifier le titre du traité de Pomponazzi. Ce n'est pas « tractatus de immortalitate anime », mais plutôt « tractatus de mortalitate anime » que son auteur devrait le nommer. Après cette remarque liminaire, Spina procède à la discussion complète du traité, en commençant par faire des réserves sur la caution fournie par le Dominicain Jérome Noel de Raguse, dont Pomponazzi se couvre en effet au début de son écrit. Il y a, dit Spina, dominicain et dominicain : « Non fuit ex his qui Divi Dominici conventum inhabitantes domino famulantur, sed quidam extra ordinem vagans per curias. Habent enim patres illi observatissimi doctores celeberimos, et studium in conventu illo bononiensi viget florentissimum, ut non egeant fratres alienas scholas incolere. Haec dixerim ne dum te laudare satagis, tantae religionis honori detrahas injuste ».

Le traité de Spina n'est pas facile à citer, car il n'est pas paginé, et comme, sous sa forme originale, celui de Pomponazzi n'est pas divisé en chapitres, il faut se contenter des lettres marginales (a, b, c, etc.) dont la série recommence lorsque la précédente atteint sa fin. Nous reproduirons ces lettres en leur ajoutant, entre parenthèses, le numéro de la série à laquelle elles appartiennent.

En passant de Cajétan à Pomponazzi, le centre du problème ne s'est pas déplacé, mais Spina le situe en termes particulièrement heureux. La difficulté, dit-il, est que, selon saint Thomas et à s'en tenir à l'apparence, tout ce qui se produit dans l'âme semble appartenir au composé : « sancti Thomae verba... ubi dicit quod in hoc erat difficultas huius

(6) « Respondemus quod non est necesse animam indigere in omni suo opere aliquo corpore ut objecto ; potest enim egere aliquo tali objecto pro aliquo statu, et tamen quando absoluta erit a corpore ut subjecto, erit necessario immortalis et separabilis, et consequenter in tali statu separationis non egebit corpore etiam ut objecto. Nec convertuntur isto duo... ; pro statu enim conjunctionis intellectus non indiget corpore ut subjecto, et tamen in omni suo opere indiget corpore ut objecto : et non exigitur utrumque ad immortalitatem, sed sufficit primum, hoc, inquam, quod est non indigere corpore ut subjecto, et oppositum hujus sufficit ad immaterialitatem. » B. SPINA, *Tutela veritatis de immortalitate anime....*, U.

questionis, quia scilicet omnes passiones anime secundum apparentiam videntur conjuncti »[7].

La réponse de Spina est la distinction, d'origine authentiquement thomiste et qui devient la cheville ouvrière de sa réfutation, entre avoir besoin du corps somme d'un objet et en avoir besoin comme d'un sujet. Sans le corps, l'intellect humain serait vide ; il n'aurait rien à penser ; c'est pourquoi Aristote dit que l'intellect ne pense jamais sans images et que, pour autant, il est inséparable du corps. En ce sens, l'intellect ne peut se passer du corps considéré comme son objet ou comme lui fournissant un objet. Mais l'intellect n'est pas dans le corps comme dans un sujet où il résiderait et hors duquel par conséquent il ne saurait subsister. Le besoin que l'intellect a du corps pour avoir des objets à connaître ne s'oppose pas à son immatérialité ni par conséquent à son immortalité. Il en serait autrement si l'âme ne pouvait subsister que dans un corps comme dans son sujet.

Cette distinction thomiste est philosophiquement justifiable en soi ; ce que Pomponazzi contestait, c'était qu'elle pût se réclamer de l'autorité d'Aristote. C'était là pour lui l'important ; lui opposer une distinction d'origine thomiste dont Aristote lui-même n'avait dit mot, c'était ne rien répondre à sa question. Que la position de saint Thomas soit légitime en elle-même ne prouve pas qu'on puisse l'imputer au Philosophe. On touche ici une fois de plus l'écueil où viennent échouer toutes ces discussions.

Spina ne paraît pas s'en douter. Héritier d'un aristotélisme revisé par Saint Thomas, il le prend pour celui d'Aristote. Saint Thomas lui-même avait pourtant senti la difficulté. Comment concevoir que la même âme puisse être une forme corporelle en cette vie et une substance intellectuelle dans l'autre ? Pomponazzi tire le plus grand parti de cet obstacle

(7) « Unde quantum ad inferendam incorruptibilitatem et separationem anime, sufficiens erat Philosopho dicere hic : si hoc est phantasia, non contingit hoc esse sine corpore. Sed cum Philosophus non inquireret hic veritatem, sed magis astruere niteretur apparenti argumento falsitatem, addidit : aut non sine phantasia, quasi diceret : Si etiam ponatur quod intelligere non sit phantasia, nihilominus videtur quod si non sit sine phantasia, non contingit ipsum esse sine copore. Quod utique vere est, et manifeste verum dum non est sine phantasia ; implicat enim aliquid ad sui esse egere corpore ut objecto, et pro tunc esse simpliciter sine corpore. Unde quia intelligere anime conjuncte de qua loquitur hic Aristoteles, non est nec esse potest pro tali statu sine phantasia, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari, et sine passivo intellectu nihil intelligit ipsa anima quamdiu conjuncta est, ideo pro hoc statu non contingit quod ipsum intelligere non sit sine corpore ; sed ex hoc non infertur principale intentum argumenti, quod scilicet nullae animae operationes sint ei propriae, quia non est idem contingere esse sine corpore pro hoc statu et non esse aliquod opus animae proprium, quod tamen inferre debuisset argumentum, si ad sensum dubitationis debuerat aliquid concludere. » B. SPINA, *Tutela veritatis de immortalitate anime....*, K (2) ; Cf. *ibid.* « Unde clarissime patet quod quicumque putat Aristotelem credidisse animam intellectivam esse mortalem, in clarissima luce a veritate deviat. »

trop visible. Peut-être même l'exagère-t-il imprudemment. Il reproche en effet à son adversaire d'admettre que l'âme raisonnable soit en partie mortelle en partie immortelle. C'était donner à Spina l'occasion d'une réplique victorieuse, car il est vrai que saint Thomas n'a jamais rien enseigné de tel. L'âme raisonnable est une et tout entière immortelle, bien qu'elle exerce ou non certains de ses pouvoirs selon l'état où elle se trouve[8]. Saint Thomas ne dit pas non plus, comme Pomponazzi le lui fait dire, que, s'il en est ainsi, il est accidentel pour l'âme raisonnable de recourir à la connaissance sensible. Il lui est essentiel de connaître d'une manière appropriée à l'état où elle se trouve, quel que soit cet état[9].

Malheureusement pour Spina, la difficulté inhérente à la doctrine ne se trouve pas levée pour autant. Il reste difficile de comprendre qu'une même chose puisse être, à la fois, une substance capable de subsister par soi et quelque chose d'aussi différent que la forme substantielle d'un corps vivant. Pomponazzi le lui dit, non pourtant sans commettre une autre imprudence, car il traite la position des thomistes de *deliramenta et principiis philosophie repugnantia.* Le passage est important, car il ne s'agit pas ici simplement de quelque propos rapporté et, par là même, suspect. Le passage est de la plume de Pomponazzi lui-même. Il peut s'expliquer sans attribuer au philosophe aucune incrédulité religieuse. Philosophiquement parlant, et si l'on identifie la philosophie en soi à celle d'Aristote, il devient en effet absurde de tenir une seule et même âme raisonnable pour une substance spirituelle et, en même temps, pour la forme d'un corps. Dire que parler ainsi soit du délire, c'est assurément user d'une expression un peu forte, mais ce n'est rien dire de faux si l'on parle du point de vue d'Aristote lui-même. Or n'oublions pas que saint Thomas se prétendait d'accord avec Aristote, bien qu'il définît l'âme raisonnable comme une substance intellectuelle composée d'une essence et d'un acte d'être, ce qui n'est guère aristotélicien. Il est très probable, il est en tout cas possible, que ce que Pomponazzi tient pour un délire ne soit pas l'immortalité de l'âme, mais le prétention de trouver la doctrine chez Aristote.

(8) « Nusquam in Sancto Thoma reperitur quod anima rationalis sit secundum quid mortalis, sed ubique dicit eam esse simpliciter formam per se subsistentem et incorruptibilem seu immortalem et nullo modo mortalem ; potentie tamen eius sensitive omnes sunt simpliciter corruptibiles, licet in sua radice sint et ipse incorruptibiles. Ex hoc autem non sequitur quod anima sensitiva in homine sit corruptibilis, quia eadem est realiter cum intellectiva que est incorruptibilis. » B. Spina, *Tutela veritatis de immortalitate anime...*, Y.

(9) « Non dicimus quod modus intelligendi per phantasmata sit animae accidentalis, sed uterque modus est connaturalis ei secundum tamen diversum essendi modum. Neque inconvenit unius rei non esse unum modum operandi, si non sit unus etiam modus essendi, et hoc pro diverso statu ut sepe delcaratum jam est. » B. Spina, *Tutela veritatis de immortalitate anime...*, E (3).

Il faut pourtant reconnaître que l'expression est provocante. Elle prêtait à un malentendu que Spina ne manqua pas d'exploiter. Lui aussi avait une excuse. Puisque, pour lui, la doctrine d'Aristote et celle de Thomas d'Aquin étaient la même doctrine, traiter de délire la thèse de l'immortalité de l'âme humaine chez Aristote revenait à la tenir pour un délire philosphique chez Saint Thomas d'Aquin. A partir de là, toutes les conséquences de la doctrine dite de « la double vérité » devaient nécessairement suivre. Ce qui est faux et absurde en philosophie ne saurait être vrai en théologie. Interprétant les conséquences de Pomponazzi du point de vue de ses propres prémisses, Spina lit dans le langage du philosophe une confession d'incrédulité. Exactement, il y lit cette affirmation que, vraie peut être pour la foi, l'immortalité de l'âme est pourtant un délire philosophique. Or il n'y a pas deux genres d'impossibilité rationnelle ; ce qui est faux pour la raison est purement et absolument faux[10]. Il est vain de recourir à des échappatoires. Comme tous ceux qui adoptent une attitude semblable, Pomponazzi soutient qu'il est irrationnel que l'âme soit immortelle, mais que, puisque la foi l'enseigne, il est absolument vrai qu'elle le soit. Spina ne l'entend pas ainsi. S'il est déraisonnable de penser que l'âme est immortelle, comment peut-il être absolument vrai qu'elle le soit ?[11].

La position de Pomponazzi est donc en cela différente de celle de Cajétan qui, même après avoir cessé de tenir l'immortalité de l'âme pour démontrée par Aristote, continuait de penser qu'au moins un argument philosophique sérieux permettait de la tenir pour vraie. Il n'a certainement jamais prétendu que la thèse fût délirante en philosophie bien que certainement vraie pour la foi. Il faut pourtant reconnaître que, quant au fond, les deux positions reviennent au même. Cajétan pense que cette conclusion n'a pas été soutenue par Aristote ; donc, pour le Philosophe, l'âme ne peut être dite immortelle ; mais ce qui n'est pas immortel est mortel ; le Philosophe a donc nécessairement tenu l'âme

(10) « Etiamsi insipienter putes haec quae a christianis philosophis tum fide tum rationibus asseruntur a principiis philosophicis deviare, numquam tamen appellares talia esse deliramenta, si pro certo (saltem ut christianus) teneres ea esse verissima. Crede mihi quod loquela tua et irreverentia tua erga tam celsam et necessariam veritatem, manifestum te faciunt qualis sis, quamque fidelis. Illuminet te Christus. Advertant oro principes christiani populi et quibus tuende fidei extirpandarumque heresum onus incumbit, ad verba. Si philosophiae principia his omnibus sunt contraria, quia principia nedum vera esse oportet, sed etiam necessaria, cum scientia non sit nisi de veris et necessariis ut patet Primo Posteriorum, oportet... haec omnia quae talibus principiis repugnare dicunt, esse nedum falsa, sed etiam impossibilia, et nedum secundum philosophiam, sed absolute. Ei enim quod absolute verum est et necessarium, qualia necesse est esse scientiarum omnium principia, non potest repugnare nisi quod absolute falsum et impossibile est. Non potuit tam mortiferum virus cum multitudine verborum ex corde in quo diu forte latuerat non prodire. » B. Spina, *Tutela veritatis de immortalitate anime*, K (3).

(11) B. Spina, *op. cit.*, N (3).

raisonnable pour mortelle ; c'est ce que pense et dit Pomponazzi. Ne blâmons pas trop sévèrement Spina d'avoir lié le cas de Cajétan à celui de Pomponazzi ; tous deux avaient en commun le culte d'Aristote, mais Spina confondait ce culte avec celui de saint Thomas et, en cela, saint Thomas lui-même avait sa part de responsabilité.

V. L'intervention de Gaspard Contarini

Au début de son *Apologia*, Pomponazzi lui-même nous informe que les premières objections contre le *De immortalitate animae* lui avaient été remises, sans nom d'auteur, par Petrus Lippomanus. Ce personnage est le deuxième d'une série de trois et même de quatre du même nom, qui occupèrent le siège épiscopal de Bergame d'oncle en neveu, puis en cousin, les deux avant-derniers ayant eu besoin d'une dispense d'âge pour succéder au titre[1]. Pierre était le neveu de Nicolas Lipomannus, évêque de Bergame, le seul qui, avec Cajétan, ait opposé son *non placet* au décret du Concile du Latran prescrivant aux professeurs de philosophie de donner des démonstrations de l'immortalité de l'âme.

L'auteur de ces objections anonymes était fort bien connu de Pomponazzi. Le texte même de son écrit le prouve, car on verra qu'il s'y présente comme un ancien élève du philosophe. En outre, Pomponazzi reconnaît avoir envoyé son traité à l'auteur de ces objections et avoir sollicité son avis. Enfin, en republiant plus tard lui-même son écrit, l'auteur des objections se plaindra que Pomponazzi les eût jadis publiées sans lui en parler, de sorte qu'il n'avait même pas pu en revoir le texte. La première partie de l'*Apologia* de Pomponazzi est entièrement consacrée à la discussion minutieuse de ces objections. Le texte en est incorporé à celui des réponses que Pomponazzi leur oppose et c'est sous cette forme seulement qu'il figure dans la première édition de l'*Apologia* de Pomponazzi, Bologne, 1518.

Le *Tractatus contradictoris* resta officiellement anonyme pendant sept

(1) Sur Pierre Lippomanus, voir Appendice I. — Pomponazzi n'a publié à part le traité de Contarini qu'à la suite de l'*Apologia* dans l'édition de 1525, et comme une sorte d'appendice. C'est le *Tractatus contradictoris*. Lui-même a dit quel scrupule d'exactitude l'avait décidé à le faire : « Tractatus iste continet primam contradictionem, de qua in primo *Apologiae* nostrae volumine disputavimus. Verum quoniam contingere potest nos aliqua addidisse, vel subtraxisse contra Auctoris intentionem, ideo curavi una cum *Apologia* imprimi, quoniam hic contradictor mea sententia nihil relinquit quod rationabiliter adversus nos adduci possit. Est enim tractatus iste copiosus, doctus, gravis, acutissimus et divino artificio conflatus. » *Tractatus contradictoris*, ed. Venise, 1525, f° 76 r a. Pomponazzi avait coupé le début et, publiant le traité sans avoir consulté l'auteur, il avait imprimé un texte non revisé ; mais l'ensemble est remarquablement fidèle à l'original. Rappelons que, de son côté, Spina avait tenu à reproduire presque en entier le traité de Cajétan *De anima* et le *De immortalitate animae* de Pomponazzi en même temps qu'il en publiait les réfutations.

ans. Son auteur le publia enfin sous son propre nom, mis au point quant au style et sous sa forme complète, l'année même de la mort de Pomponazzi[2]. L'auteur était Gaspard Contarini. L'éditeur des *Opera* de Contarini, Paris, 1571 assure dans le catalogue des œuvres publiées que ce traité fut publié sous le titre de *De immortalitate animae*, à Venise, chez Octavianus Scotus, en 1525. Malgré des recherches obligeamment entreprises par la bibliothèque San Marco de Venise, on n'a encore réussi à retrouver aucun exemplaire de cette édition.

Pomponazzi a donc pris l'initiative de publier les objections de Contarini et d'engager publiquement la controverse. Après la publication de l'*Apologia*, dont le livre I était entièrement tourné contre lui, Contarini répliqua aussitôt à Pomponazzi par un écrit qu'il lui adressa personnellement. Celui-ci ne fit aucune réponse publique ; nous ignorons s'il fit une réponse privée ; Contarini ne publia pas lui-même cette réponse à l'*Apologia*, lib. I, mais l'écrit fut plus tard inclus dans ses *Opera* publiés après sa mort, en 1571. Il y constitue le Livre II d'un traité composite *De immortalite animae*, dont le Livre I contient le texte complet du *Tractatus Contradictoris* fragmenté par Pomponazzi dans l'édition originale de l'*Apologia* I, et imprimé en outre, à la suite du texte, dans l'édition du dossier de la controverse publiée à Venise en 1525.

Nous considérerons successivement le *Tractatus contradictoris* (c'est-à-dire les objections adressées par Contarini en 1516) incorporé pour l'essentiel à l'*Apologia* I par Pomponazzi et republié par lui à la suite de l'*Apologia* en 1525 ; puis la réponse de Pomponazzi, dans *Apologia* I (1518) ; ensuite la réplique de Contarini, très probablement écrite et envoyée à Pomponazzi dès 1519, mais laissée par lui sans réponse et publiée seulement à Venise par Contarini lui-même en 1525. Par la même occasion, nous dirons quelques mots de ce que semble avoir été le texte original des objections de Contarini, publiées par Pomponazzi dans *Apologia* I sans l'assentiment de l'auteur et avec, au début, suppression de quelques développements si personnels que leur publication eût équivalu à le nommer.

A. — *Les objections de Contarini*

Le contradicteur présenté par Pomponazzi comme anonyme, en fait Gaspard Contarini, distingue deux ordres de questions : l'immortalité de l'âme, qu'il estime, contre Pomponazzi, démontrable par la raison

(2) Gaspard Contarini (Contarenus), 1483-1542, élève de Pomponazzi à l'Université de Padoue, créé cardinal par Paul III en 1535, puis évêque de Bologne. Les travaux qui relatent sa vie s'attachent surtout à son activité politique comme prince de l'Église. La plupart ne mentionnent pas le rôle, pourtant capital, qu'il a joué dans l'affaire Pomponazzi. Certains ne font même pas mention de son propre *De immortalitate animae*. — Voir plus loin, Appendice III.

naturelle, et tout un ensemble de problèmes concernant l'état de l'âme après la mort, son mode de connaître une fois séparée du corps etc. Ce deuxième groupe de problèmes ne relève pas de la philosophie ; il ne comporte que des réponses conjecturales et plus proches de la croyance que de la démonstration.

Sur deux points, la certitude rationnelle est absolue : Averroès s'est trompé en posant l'unité de l'intellect ; en outre, l'âme humaine est simplement immortelle et, le point est important, Contarini ne doute pas plus que saint Thomas que tel ait été le sentiment d'Aristote :

Duo vero quemadmodum puto ego de intellectu humano naturalis ratio efficacissime probat. Horum alterum est quod intellectus humanus unicus in omnibus hominibus esse non potuit, ut putavit Averroes. Alterum vero quod anima hominis simpliciter sit immortalis, licet deficiat ab intelligentiarum immortalitate. Neque arbitror ego in duobus his Aristoteles ullo pacto dubitasse ; in aliis vero ad quae diximus rationem non pertingere nisi per conjecturas, censeo ego Aristotelem valde ambiguum fuisse.

D'ailleurs, en ces matières, l'autorité doit passer après la raison ; il proposera donc d'abord les raisons en faveur de l'immortalité de l'âme ; il cherchera ensuite ce qu'Aristote lui-même a pensé sur ces questions[3].

Il n'y a pas lieu d'insister sur le premier point : Contarini est d'accord avec Pomponazzi et Thomas d'Aquin contre Averroès. Sur le second point, il se sent en désaccord avec Pomponazzi et procède à une démonstration de style entièrement aristotélicien. Sa critique vise le point qui, chez Pomponazzi, est en effet le talon d'Achille : la présence d'opérations immatérielles dans une forme que l'on dit matérielle. Selon Pomponazzi, les formes immatérielles et séparées sont capables d'opérer sans organe matériel ; elles sont donc immortelles ; au contraire, les formes matérielles ne peuvent opérer sans organes matériels, et elles sont donc mortelles. Contarini observe sur cela qu'une troisième possibilité reste ouverte, celle de formes immatérielles exerçant dans la matière certaines fonctions et y produisant certains effets. Les formes des corps célestes sont immatérielles, pourtant, elles leur confèrent l'être ; il existe donc au moins une classe de formes qui sont des substances immatérielles individuelles, subsistantes en elles-mêmes, immortelles, et en même temps formes de certains corps. La notion de substances-formes, rejetée par Pomponazzi comme impossible, n'implique donc de soi aucune impossibilité.

Reste pourtant à prouver que l'âme humaine est une substance imma-

(3) Le traité est remarquablement construit. Contarini établit d'abord qu'il y a des démonstrations purement rationnelles de l'immortalité de l'âme, et, seulement ensuite, que cette conclusion s'accorde avec la doctrine et les textes mêmes du Philosophe. Il n'est pas surprenant que Pomponazzi ait consacré un livre entier de l'*Apologia* à la réfutation de ce seul écrit ni qu'il l'ait tenu pour le plus solide de ceux qu'on avait écrits contre sa doctrine. L'estime qu'en faisait Pomponazzi s'accorde mal avec l'oubli complet où l'on tient aujourd'hui son auteur.

térielle. Si ce qui précède est vrai, on n'a pas à se soucier de savoir si elle est ou non la forme d'un corps, puisqu'elle peut l'être et être pourtant immatérielle. Partant de ses opérations, on peut prouver que l'intellect est une forme subsistante et un être en acte : « intellectum esse formam per se stantem et actu entem ». Une objection préliminaire doit être écartée. Pomponazzi dit que, puisqu'on est tenu de croire que l'âme est immortelle, on ne peut pas le savoir. C'est trop simplifier le problème. Il y a des vérités qu'on ne peut que croire, comme la Sainte Trinité ; mais il y en a qu'on peut croire et savoir. La raison naturelle peut établir que Dieu est un ; on propose pourtant cette vérité comme recevable par la foi quand on dit, avec le premier article du Symbole : *Credo in unum Deum*. Que l'Église nous invite à croire que l'âme est immortelle, ne signifie donc pas que cette vérité ne puisse être rationnellement démontrée.

Ainsi rendu à pied d'œuvre, le Contradicteur entreprend de prouver l'immortalité de l'âme par deux de ses opérations, intelliger et vouloir.

Le premier point est clair : « forma illa quae omnia intelligit est per se stans atque impermixta materiae, sed intellectus omnia intelligit ; ergo intellectus est forma per se stans et immixta materiae » ; d'où suit que l'intellect est immortel. Tout ceci est l'objet d'une minutieuse démonstration, dont, à vrai dire, on aurait pu se passer, car la difficulté soulevée par Pomponazzi reste intacte. Comme celui-ci le répondra, il ne s'agit pas de savoir si l'intellect est capable de tout connaître, mais, simplement, de savoir s'il peut connaître quoi que ce soit *sine phantasmate*. La même remarque vaut pour les autres arguments allégués par le Contradicteur ; l'âme connaît tous les organes corporels, donc elle n'est mêlée à aucun d'eux ; l'âme se connaît elle-même et ses opérations intrinsèques, donc elle n'use d'aucun organe qui s'interposerait entre elle-même et la connaissance qu'elle a de soi ; l'âme intellective connaît toutes les formes matérielles, donc elle n'est aucune d'elles. Une fois encore ceci est vrai et juste, mais Pomponazzi va demander si, pour l'homme, aucune de ces connaissances est possible sans images, comme elle le serait pour une Intelligence séparée, dont, pour cela même, l'immortalité est certaine. Il est donc superflu de répéter des arguments analogues à propos de la volonté ; si l'âme ne peut connaître sans phantasmes, sa volonté non plus ne se passera pas d'images ; le problème posé par le Contradicteur reste entier. Lui-même pourtant se déclare satisfait : « *Ex his igitur rationibus judicio meo constantissime ostenditur animi humani immortalitas : adeo ut putem quamcumque aliam demonstrationem factam in philosophia naturali facilius infringi posse quam has* ». Il dit bien, en philosophie naturelle, car il peut y avoir des démonstrations mathématiques, donc plus certaines encore. Quant à ce qui est de savoir quel est l'état des âmes après la mort, ou si elles ont existé avant leurs corps, de telles questions ne relèvent pas de la

raison naturelle. On ne peut que croire en ces matières, ou conjecturer.

Fidèle à son plan, le Contradicteur vient donc d'abord de prouver l'immortalité de l'âme par des raisons philosophiques dont les éléments viennent tous d'Aristote, mais sans tenter d'établir qu'Aristote lui-même ait formulé ces raisons, ou que, si on les lui avait soumises, il les eût acceptées. La deuxième partie des objections porte au contraire sur le rapport de ces raisons à la philosophie d'Aristote. Cette fois, loin d'éviter l'objection tirée de l'impossibilité de penser sans phantasmes, le Contradicteur la formule en premier lieu : « Argumentatur autem Excellentia tua multis rationibus, primo hoc facto : Intelligere non est sine phantasia, ut patet ; ergo anima non est separata nec immortalis ». Suivent quatorze autres objections empruntées de Pomponazzi et que le Contradicteur se propose de réfuter.

Contentons-nous de le voir réfuter la première :

Ad primam dico quod vel Excellentia tua loquitur de intellectione intellectus conjucti corpori, vel separati. Si separati nego ego illo quod intellectio illa non sit sine phantasia, imo est, ut latius dicemus inferius. Si vero de intellectione conjuncti loquatur, sic nego consequentiam : Concesso antecedente, sufficit enim ad ostendendam immortalitatem et immaterialitatem intellectus, quod intellectio non sit in organo corporeo, ut ex rationibus nostris patere potest. Quod dependeat a phantasmate non convincit ipsum non posse separari et non esse per se sine phantasia, sicut oculus quamvis in videndo dependeat a colore per se, est tamen absque re colorata et a coloribus separatus per se agit (fo. 78 v a).

C'était en revenir à la position de la question telle qu'elle se présentait avant que Cajétan l'eût soumise à sa critique ; or, dès qu'il s'agit d'argumenter selon la pensée d'Aristote, on ne peut plus se dispenser d'en tenir compte. Il est remarquable que le Contradicteur insiste d'abord sur les passages du *de Anima* qui définissent l'intellect comme immatériel, donc immortel, particulièrement au livre III ; mais ces passages sont justement ceux dont Alexandre et Averroès infèrent que l'âme intellective est une substance séparée. Il lui faut pourtant en venir à la pierre d'achoppement : « Alius locus est ex primo *de Anima*, quod si intellectus aut est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit separari ». Que répondre à cela ?

D'abord, dit le Contradicteur, on *pourrait* répondre qu'en ce passage Aristote ne traite pas la question pour elle-même et en elle-même. Son objet n'y est pas de définir l'intellect. On ne doit donc pas attacher trop d'importance à ce qu'il en dit en cet endroit. Dans les cas de ce genre, il parle ordinairement sans rigueur : « haec enim est consuetudo Aristotelis, ut non loquatur exacte de naturis rerum nisi in propriis locis » (ed. 1525, fo. 80 r a).

Ayant ainsi déconsidéré le passage en question, le Contradicteur entreprend pourtant de l'interpréter dans le sens que lui-même juge vrai. Il n'admet pas qu'Aristote ait voulu dire ce qu'il semble dire : « non ergo voluit Philosophus quod si intelligere non sit sine phantasia, non con-

tingat intellectum separari, id est, quod si non sit sine phantasmate tanquam movente, intellectus non possit separari ». Il estime en effet avoir montré que cette nécessité de recourir au phantasme n'interdit pas que l'intellect soit séparable. Tel que lui-même l'entend, ce passage signifie que si l'intellection attribuée à l'intellect ne lui est pas attribuée « sans imagination » (c'est-à-dire si elle lui est attribuée en tant qu'il est lié à l'imagination, au quel cas il serait une vertu matérielle), l'intellect ne pourra pas être séparé. Voici la lettre du texte : « Sed si intelligere quod attribuitur soli intellectui non attribuitur ei sine phantasia, id est inquantum est conjunctus phantasiae attribuitur (sic enim intellectus esset virtus materialis) non poterit intellectus separari » (fo. 80 r b). Bref, le Contradicteur interprète ainsi Aristote : si, quant à son essence, l'intellection est liée à l'imagination, elle n'est pas séparable du corps, et l'âme est matérielle et mortelle ; mais si le lien qui l'attache à l'imagination tient seulement au fait qu'elle se trouve dans un corps, l'âme n'est ni matérielle ni mortelle, puisque son *essence* resterait la même si ses conditions matérielles d'*existence* étaient changées.

Cette interprétation complexe d'un texte pourtant simple exige du Contradicteur qu'il recoure à une distinction inattendue entre l'être d'essence et l'être d'existence. Pour que l'âme soit immortelle, il suffit qu'elle soit, par son essence, indépendante de la matière ; qu'elle existe en fait dans la matière n'altère en rien son essentielle séparabilité. Le Contradicteur concluait qu'il devait laisser sans réponses d'autres points touchés par Pomponazzi ; s'excusant de l'avoir importuné plus que de raison, il prenait respectueusement congé de lui[4].

(4) « Dicendum ergo quod operationes seu passiones animae possunt ipsi soli attribui duobus modis, vel secundum esse quod significat essentiam, vel secundum esse quod significat existentiam. Verbi gratia, si dicimus formam esse actum et actuare materiam, et dicimus formam generari vel corrumpi vel movere, aut aliquid agere, priora praedicata attribuuntur formae per esse quod significat essentiam, et idcirco attribuuntur formae, non autem composito, nam forma est actus, non autem compositum est actus, et forma actuat ; non tamen propterea convinceret formam esse separatam, quia licet forma sola sit actus et actuet, non tamen actuat aut est actus nisi existendo in composito, non autem existendo per se. Si autem attribuamus posteriora praedicata formae per se, quod scilicet ipsa sit id quod movet aut corrumpitur, cum hae actiones praesupponant existere illius quod agit aut patitur, statim sequitur quod forma per se sit actu et separabilis a composito. Modo, eo in loco, ut palam esse potest recte intuenti, Aristoteles loquitur de passionibus seu operationibus prout attribuuntur animae secundum esse quod significat essentiam, non autem secundum esse quod significat existentiam ; deinde adjungit id quod pertinet ad existentiam, quod clarissimum est contextum ipsius consideranti. Inquit enim, non solum oportet considerare quid est anima, sed etiam accidentia et passiones animae, quae revera in conclusione scientifica secundum essentiam attribuuntur subjecto. Sed ex passionibus et operationibus animae quaedam animae soli attribui non possunt, ut irasci metuere etc., sed sunt corpori animaeque communes ; quaedam vero videntur attribui soli animae, ut intelligere ; modo, inquit ipse, si hoc intelligere quod attribuimus soli animae sit phantasia aut non sine phantasia, id quod, licet attribuatur tantum intellectui, non tamen ipsi attribuatur nisi ut est

2. — *Réponse de Pomponazzi* (*Apologia*, I)

Le livre I de l'*Apologia* est à lui seul un travail considérable ; divisé en dix chapitres, il occupe les fos 52-67 de l'édition de Venise, 1525. Le ch. I se propose d'établir que les réponses de l'opposant à ses quinze arguments ne résolvent pas les difficultés. On pourrait presque s'en tenir à la réfutation de la première réponse.

Le premier des quinze arguments de Pomponazzi nous est familier : « intelligere non est sine phantasia, ergo anima non est separata neque immortalis ». A quoi Contarini répondait que la chose est vraie *pro statu isto* ; en effet, séparée, l'âme n'a pas besoin de corps ni, par conséquent, d'imagination. Pomponazzi réplique, avec parfait à propos si l'on se souvient de sa propre position du problème : « D'abord, si l'âme a besoin du phantasme dans son état présent, et si son état présent est d'être conjointe au corps, c'est donc qu'en tant que conjointe au corps elle a besoin du phantasme, et inversement, en tant que l'âme a besoin du phantasme, son être est conjoint au corps. Or nous avons besoin du phantasme dans toutes celles de nos intellections dont nous sommes certains, comme l'expérience le fait voir. Donc nous ne devons affirmer aucun autre état en ce qui la concerne. Il est donc irrationnel de poser l'âme comme, séparée, puisque nulle opération qui lui convienne selon cet état ne peut lui être attribuée avec certitude »[1].

Cette réponse définit exactement les données des deux problématiques. Elles sont opposées, car Contarini argumente en philosophe qui ne peut pas ne pas se souvenir d'être chrétien. Il met en jeu l'âme séparée comme si, avant de parler d'âme séparée, il ne fallait pas s'assurer d'abord qu'elle est séparable. Pour lui, comme pour saint Thomas et tout chrétien, puisqu'on sait que l'âme est destinée à vivre séparée de son corps, il faut bien la concevoir, dès son état présent, telle qu'elle doit être afin de pouvoir lui survivre. La position du problème est inverse chez Pomponazzi ; au lieu d'argumenter de la certitude religieuse de l'immortalité future de l'âme à ce que doit être sa nature présente, il

phantasiae conjunctus, non potest separari ; ac si diceremus in formam esse actum et materiam actuare, licet attribuatur soli formae et non composito ; si autem alicui formae non attribuitur sine composito, id est nisi inquantum est conjuncta composito, quamvis soli formae attribuatur, non contingit talem formam separari ; non ergo voluit Philosophus, quod si intelligere non sit sine phantasia, non contingat intellectum separari, id est quod si non sit sine phantasmate tanquam movente intellectus non possit separari. Hoc enim ut ostendimus superius separationem intellectus non prohibet ; sed si intelligere quod attribuitur soli intellectui non attribuitur ipsi sine phantasia, id est in quantum est conjunctus phantasiae attribuitur (sic enim intellectus esset virtus materialis) non poterit intellectus separari. Quod autem ita intellexerit, ex sequentibus patere potest... » *Tractatus contradictoris*, fo 80 r a-b.

(1) *Apologia*, I, cap. 13, éd. Venise, 1525 ; fo 52 r a.

argumente de sa certitude philosophique de la nature présente de l'âme à l'impossibilité rationnelle de la concevoir dans un autre état. Les mots décisifs sont pourtant simples : *in omni intellectione nostra de qua sumus certi, indigemus phantasmate, veluti experimento apparet ; ergo de ea non est affirmandus alter status.*

Le progrès de la discussion se trouve toujours arrêté par l'obstacle que saint Thomas avait tenté de tourner. Même en accordant, comme il est vrai, que l'intellect reçoive toutes les formes matérielles et, par conséquent, qu'il ne soit pas dans un organe comme dans un sujet, il a pourtant besoin d'un organe pour avoir un objet, et c'est bien de là qu'Aristote conclut l'inséparabilité de l'âme. Il faut en revenir une fois de plus au texte clé, le fameux texte 12 du *De anima*, I : *sive intellectus sit phantasia, sive non sine phantasia, non contingit ipsum separari.* Pomponazzi lui-même en fait la remarque : tous deux citent le même texte, mais ils en tirent des conclusions contraires.

La même remarque s'applique aux autres textes que les controversistes se renvoient mutuellement. Au texte 20 du *De anima*, III, Aristote dit qu'après la mort on ne se souvient plus, parce que l'intellect passif est corrompu ; or, sans lui, l'âme ne connaît rien ; l'âme ne connaît donc rien après la mort, et à moins qu'on ne se la représente oisive, il faut bien conclure qu'elle n'existe plus. Gilles de Rome et Thomas d'Aquin offrent de ce passage des interprétations ingénieuses, mais incompatibles avec la lettre du texte. Selon saint Thomas, Aristote ne nierait pas absolument que l'intellect se souvienne après la mort, mais simplement qu'il se souvienne de la même manière qu'à présent. Qu'on relise le texte : Aristote dit absolument *non reminiscimur* ; il le dit *sine aliqua conditione*, et il ajoute que *sine hoc intelligit nihil anima.* Voilà la vérité : *impossibile est in mortalibus intellectivum separari a sensitivo*[2]. Il est difficile de contester qu'étant donné la position du problème, et puisque le texte d'Aristote fait loi, c'est Pomponazzi qui a raison.

Tous ses arguments en reviennent à ce qu'enseigne l'expérience ; or, pour nous, toute expérience est sensible. Certains concèdent que, dans son état séparé, l'âme ne connaîtra plus le singulier ; mais, reprend Pomponazzi, puisque nous ne connaissons l'universel qu'avec et dans le singulier, si l'âme séparée ne connaît plus le singulier, elle ne connaîtra plus l'universel. Ou bien donc elle restera oisive, ou bien elle ne sera pas[3].

Parmi les autres arguments de Pomponazzi, il en est un majeur auquel Contarini ne pouvait manquer de s'en prendre. Nous le connaissons déjà : « Ce qui est un *hoc aliquid* (une substance déterminée) ne peut pas être l'acte d'un corps ; mais si l'âme est absolument immortelle,

(2) *Apologia* I, 1, cap. 1 ; f° 52 r b.
(3) *Apologia*, I, cap. 1, f° 52 v a. Cf. le sixième argument et sa réponse : cap. 1, f° 53 v b-54 r a.

elle sera un *hoc aliquid* ; donc elle ne sera pas l'acte d'un corps, ce qui contredit la définition de l'âme »[4]. C'est ce que Contarini avait contré en alléguant que, selon Aristote lui-même, les Intelligences séparées sont vraiment les formes des corps célestes. Sur ce point, Contarini était sûr de son terrain, car il se souvenait d'avoir entendu Pomponazzi dénoncer vigoureusement dans son cours l'erreur de ceux qui soutenaient le contraire. Mais il paraît que son maître avait changé de position. Contarini le lui reprochera du moins, bien que cela ne résulte pas nécessairement de son langage. En fait, Pomponazzi répond d'abord seulement que *si* quelqu'un posait l'âme humaine comme séparée du corps, « il serait plus rationnel de soutenir que les Intelligences informent les corps célestes, que de soutenir que l'âme humaine est vraiment l'acte du corps »[5]. En effet, les Intelligences séparées sont à leurs sphères respectives dans un rapport permanent ; quelle que soit la nature de ce rapport, elles ne se séparent jamais de leurs sphères ; au contraire, selon Contarini lui-même, les âmes humaines sont tantôt dans leur corps, tantôt séparées de lui ; leur rapport au corps est donc accidentel, comme celui d'une morceau de bois fixé sur un autre par un clou. C'est bien ce que disait Platon dans l'*Alcibiade* : l'homme est une âme qui se sert d'un corps. C'est aussi pourquoi, voyant qu'il définissait l'âme comme la forme d'un corps, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse en conclurent qu'Aristote la tenait pour mortelle[6]. Allant alors au bout de sa pensée, Pomponazzi déclare d'ailleurs absolument faux qu'une Intelligence séparée soit vraiment la forme de sa sphère céleste, et il en donne les raisons, mais celles-ci, qui intéressent l'exégèse d'Aristote, n'intéresse pas la problématique de l'immortalité.

Le neuvième argument offre cet intérêt particulier, de mettre en cause la distinction d'essence et d'existence qui semble avoir été très négligée dans ce débat. En fait, on verra que Contarini lui-même ne l'admettait pas, mais il parle ici un langage assez ambigu pour qu'on puisse se demander ce qu'il en pensait. Pomponazzi s'est posé la question. Dans son traité, lui-même avait demandé ce que l'être *du composé* devient après la séparation de l'âme et du corps : se corrompt-il, ou non ? Parlant en cela le langage de saint Thomas, Contarini avait répondu « quod idem est esse compositi et formae, verum quando forma est separata, esse ipsum est in forma tanquam in primo subjecto »[7].

(4) *Apologia*, I, 1 ; argum 8 ; f° 54 r a.
(5) *Loc. cit.*, f° 54 r b.
(6) Voir plus haut, III, p. 192, note 7.
(7) « Ad nonam de esse compositi, respondeo quod in composito, non est aliud esse quam esse quod insequitur formam, quod, quando forma per se non est in actu, insequitur formam tanquam principium tantum, est tamen in composito veluti in primo subjecto, et per illud esse non tantum insequitur formam tanquam principium, sed est in forma tanquam in subjecto ; communicaturque composito, quo fit ut per illud idem esse, per quod forma est, ex communicatione formae compositum etiam sit ;

Pomponazzi avait raison de se demander jusqu'à quel point Contarini suivait saint Thomas. Pour clore toutes les issues, il envisagera les deux interprétations possibles du langage thomiste de son contradicteur.

L'essence et l'existence sont réellement identiques, ou elles ne le sont pas. Si elles sont réellement identiques, il n'y a aucune différence entre dire que l'être est fondé tantôt dans la forme seule, tantôt dans le composé, car rien ne peut se fonder en soi-même comme dans un sujet. Supposons au contraire que l'être et l'essence soient réellement distincts — ce qui est bien douteux, quoiqu'il ne manque pas de gens pour l'affirmer — Pomponazzi dira alors que la thèse lui demeure tout aussi inintelligible sous cette forme. La raison qu'il en donne est intéressante, parce qu'elle met en jeu les notions ultimes de la métaphysique de l'être : « quoniam etiam illo dato, apud me inintelligibile est, quod idem primo fundetur in aliquo, et destructo illo in quo primo fundabatur, in alio fundetur ; immo quum accidentia quae sunt in sacramento amittant proprium subjectum, videlicet substantiam, Deum supplere debet ex miraculo. Quare et sic necessarius erit recursus ad miracula, sicut vere est ; quapropter non standum erit in puris naturalibus »[8].

Au point où en est la discussion, personne n'est à blâmer, car Pomponazzi se méprend entièrement sur le sens de la notion thomiste d'être. Il se représente l'*esse* fondé dans la forme de la même manière que la forme l'est dans la matière. Qu'aurait-il pensé de la vraie doctrine de saint Thomas, s'il l'eût connue ? Elle lui eût été sans doute inacceptable, car pour la suivre jusqu'au terme de ses implications, il faut s'éloigner considérablement d'Aristote. Comment faire comprendre à Pomponazzi que le sujet de l'*esse*, quel qu'il soit d'ailleurs, lui doit d'abord d'exister, et que le sujet dans lequel l'*esse* se fonde ne saurait conditionner sa possibilité puisque, ce fondement, c'est l'*esse* même qui se le donne en faisant de lui un ' être '. Ce n'était pas Contarini qui pouvait le lui faire comprendre, car on verra qu'il ne le comprenait pas lui-même. Il parlait thomiste et pensait égidien. Pomponazzi n'a pas tort d'objecter que si l'âme est vraiment substance, au sens où l'entend son contradicteur, c'est Platon qui a raison. Mais on veut lui faire prendre du Platon pour de l'Aristote, et c'est ce qu'il refuse d'accepter.

Un autre point sensible mérite d'être signalé. Le douzième argument de Pomponazzi soutenait que, si l'âme est immortelle, il faut aussi qu'elle soit créée par Dieu. En d'autres termes, n'étant pas soumise à corruption, elle doit être pareillement exempte de génération ; il y

quo fit, ut post corruptionem compositi, esse compositi non pereat, sed sit in forma, in qua etiam primo erat, neque in composito est aliud esse praeter hoc. Et haec est sententia diui Thomae in quarto sententiarum, ubi tractat de resurrectione ». CONTARINI, *De immortalitate animae*, I ; ed. Paris, 1571, p. 198, ou *Tractatus contradictoris*, f° 79 r a.

(8) POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, f° 54 v a.

aurait donc alors création nouvelle, ce que les philosophes nient. Contarini avait répondu en établissant, avec saint Thomas d'Aquin, que, selon la raison naturelle même, il y a création. Ce que la raison naturelle ne peut pas savoir, c'est seulement si cette création est *de novo* ; en effet il ne peut y avoir rien de nouveau qui n'ait été précédé de quelque mouvement ; c'est même pourquoi les philosophes nient que l'univers puisse être créé *de novo*, puisqu'avant l'univers il n'y aurait pas eu de mouvement. Mais, objecte à son tour Contarini, le cas de l'âme n'est pas le même. Il y a des hommes ; le soleil et d'autres hommes suffisent à leur génération ; rien donc n'interdit que Dieu crée des âmes à mesure que des hommes sont engendrés. Je connais cette réponse, dit Pomponazzi ; elle vient d'Hervé Nédellec, dans le premier livre de ses *Quodlibets*, mais ce n'est qu'une échappatoire ; elle est sans rapports avec la question.

Parmi les nombreux arguments qu'il oppose à Contarini, l'un au moins est décisif. Si l'on s'en tient à la doctrine d'Aristote, il n'y a pas d'effet nouveau qui ne résulte d'une transmutation et pas de transmutation qui ne présuppose un sujet ; les philosophes ne concèderont donc jamais qu'il puisse y avoir un effet nouveau sans un sujet matériel préexistant.

Bien qu'elle ne nous apprenne rien de nouveau sur la pensée de Pomponazzi, il peut être utile de citer sa remarque suivante pour la perfection même avec laquelle elle définit sa position fondamentale : « Iterum hoc firmatur, quoniam creatio, vel est motus, vel transmutatio, vel aliquid aliud. Duo prima dari non possemt, ut satis manifestum est et ab omnibus concessum ; oportet igitur ponere tertium. Verum manifestum est necubi apud Philosophum aliquid esse novum, nisi per motum vel mutationem »[9]. Rien n'arrive sans mouvement, pas de mouvement possible hors d'un sujet donné ; donc, chez le Philosophe, pas de création possible ; on ne voit pas bien quelle réponse pourrait le déloger de cette position que deux arguments confirment à ses yeux sans erreur possible : l'âme ne peut se passer d'un objet corporel pour penser, et Aristote déclare que, s'il en est ainsi, elle n'est pas séparable[10]. A ce premier argument, on vient de voir s'en ajouter un autre : pour que l'âme fût incorruptible, il faudrait qu'elle fût créée par Dieu, or il n'y a pas de création concevable dans la doctrine d'Aristote ; à rester au niveau de la seule philosophie, on ne voit donc aucun moyen de tenir l'immortalité de l'âme pour une conclusion démontrée.

Ayant ainsi répondu aux objections de Contarini, Pomponazzi rapporte

(9) *Op. cit.*, I, 1, f° 55 v a.

(10) « Dicit enim (Aristoteles) si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit ipsum separari. Non indigere igitur corpore ut subjecto, absolute non infert aliquid esse immateriale, nisi etiam adjungatur quod non indigeat ut objecto, quod minime dici potest de eo ». *Op. cit.*, I, 1 ; f° 55 v b.

les arguments de son contradicteur lui-même en faveur de l'immortalité de l'âme[11]. Les réfutations qu'il en donne [12], longues et pourtant précises, n'ajoutent rien d'important à ce que l'on sait déjà de sa position. L'étude détaillée permettrait pourtant de confirmer la profondeur de son aristotélisme. Si on lui parle d'une forme qui serait en vertu de son *esse*, ou de son *existere*, Pomponazzi refuse de suivre : « Quare si forma aliquid existit, forma in ipso existere fundabitur, quod non videtur intelligibile, quoniam existere est post formam, *cum sit effectus formae* »[13]. Cette primauté de l'être formel sur l'*esse existere* suffit à rendre vain tout appel à la métaphysique et à la psychologie thomistes ; Pomponazzi s'interdit d'avance de les écouter. Toute cette discussion met simplement aux prises les tenants d'une vue chrétienne du monde avec ceux qui refusent, en philosophie, de dépasser le niveau purement naturel et païen. On le voit clairement lorsque, discutant les conséquences de la doctrine touchant la fin dernière de l'homme, Contarini objecte qu'une âme inséparable de la matière ne pourrait jamais, dans aucun état, jouir de la connaissance et de la possession de tout le bien possédé à la fois, ce qui est la béatitude même. Évidemment, Contarini suit ici Boèce, il parle en chrétien. A quoi Pomponazzi répond que

(11) Pomponazzi, *Apologia*, I, cap. 2, f° 56 r a-57 v b. Noter le ton de grande affabilité dont use Pomponazzi au début de sa réponse, cap. 3, f° 56 v b.

(12) Pomponazzi, *Apologia*, I, 3, f° 56 v b-61 r a.

(13) *Loc. cit.*, f° 57 r a. — Noter que les lecteurs de l'*Apologia* pouvaient déjà mettre en doute le sérieux de l'anonymat où se réfugiait le Contradicteur : il y avait eu correspondance entre les deux hommes : « sicut contradictor dicit in quadam epistola ad me missa » f° 57 r b. Cf. f° 58 r a et b. — « Ast humanus animus in quocumque suo opere corpore indiget : sive enim vegetet, sive sentiat, sive intelligat, non absoluitur a corpore », f° 57 r b. — Contre les preuves de la conclusion de Contarini, I, 3, f° 57 v a, à « Nunc autem oportet... » et la suite. Pomponazzi nie que la matière soit toujours un obstacle à la connaissance des objets matériels : chez l'homme et les animaux supérieurs, le sens connaît ; or il est matériel, ergo. La preuve de Contarini ne vaut qu'au-dessous du règne animal. L'œil ne se voit-il pas lui-même, au moins indirectement ? En fait, « virtus materialis omnia materialia cognoscere potest, non igitur ex eo quod omnia materialia cognoscit, arguenda est immaterialitas » (f° 57 v b). — L'intellection qu'on attribue à l'âme humaine, ne convient pas à l'homme : « Haec omnia sunt mortalium conditiones. At proprie intelligere, quod est deorum, non conjungitur cum sentire, quoniam taliter intelligere est de necessitate immortale, sentire vero mortale, quae non sunt compossibilia », f° 58 r b. — Autre argument : « Amplius si intellectus secundum essentiam perficit materiam : igitur et essentialis operatio ejus... » f° 58 r b. — En quel sens, incorruptible en soi, l'intellect est corruptible par accident : 1, « quia non solitarius est, sed sensui conjunctus : quare non per se, sed per aliud » ; 2, « cum sit intellectus humanus de necessitate sensui conjunctus... intellectivum a sensitivo separari non potest in rebus mortalibus », f° 59 v a. — L'intellect peut syllogiser et connaître sans excéder les limites de la matière, parce qu'il dépend toujours du phantasme, f° 59 v a. — Contarini soutient encore que, puisque l'intellect peut réfléchir sur lui-même il n'use pas d'un organe ; mais, au contraire, « quod est organicum potest esse reflexivum », f°s 59 v b-60 r b. — Impossibilité, selon la raison et selon Aristote, qu'une âme mortelle puisse opérer hors du corps, f° 60 r b-v a.

l'homme peut être heureux sans posséder la totalité du bien ; pourvu seulement qu'il possède tout le bien convenable à sa nature, il se tiendra satisfait. Rien ne manifeste mieux l'écart qui sépare la notion chrétienne de la notion païenne des fins dernières de l'homme. La lucidité dont Pomponazzi fait preuve est totale. Qu'on ne lui objecte pas que, sans Dieu, l'homme serait malheureux ! Sachant que la vue de Dieu excède sa nature, il ne s'en sentirait même pas privé. Par un raffinement dialectique dont on appréciera l'élégance, Pomponazzi emprunte même à ce saint Thomas, qu'il connaît remarquablement, un argument de plus en faveur de sa propre thèse. Parlant des enfants morts sans baptême, saint Thomas dit qu'ils ne souffrent aucune peine bien qu'ils se sachent privés de la vue de Dieu. Il en serait de même pour tous les hommes si ce bien suprême ne leur était pas accordé, car chacun sait que la vision béatifique n'est pas un droit de la nature, mais un don de la grâce : *nullus enim rationabiliter dolet, si non habet quod sibi non debetur ; quare neque rationalis anima dolebit, si sua felicitas non aggreget omnia bona*[14]. Ces deux vues différentes du monde ne sauraient communiquer.

En entreprenant de réfuter Contarini, Pomponazzi avait annoncé qu'il ne retiendrait que deux de ses positions, étant d'accord avec lui sur la troisième. On vient de voir sa réponse à la première. La deuxième relevait d'un ordre différent. La voici telle que Pomponazzi la rapporte : « Même si l'on peut savoir naturellement que l'âme est immortelle et multipliée (sc. selon le nombre des corps), on ne saurait en dire autant du fait qu'elle précède le corps ; ceci ne peut se savoir que par la lumière divine, dont la raison naturelle peut d'ailleurs prouver que nous avons besoin ». Pomponazzi semble alors oublier qu'il parle à un ami très cher, car il déclare cette position « erronea et ridiculosa »[15]. On voit aisément pourquoi. Contarini tient l'âme humaine pour une substance séparable ; si elle peut continuer d'exister après la mort du corps, il n'y a rien d'absurde à penser qu'elle ait pu exister avant sa naissance ; de là vient sa remarque. Mais Pomponazzi estime que, forme du corps, et corruptible avec lui, l'âme est engendrée en même temps que lui ; toute hypothèse sur la possibilité de sa préexistence est donc absurde a priori. Seulement, il est assez perspicace pour noter que, s'il n'existe pas de raison démonstrative en faveur de la préexistence de l'âme, il ne peut y en avoir non plus en faveur de son immortalité. Le problème est le même[16].

Pomponazzi ne cède jamais, il s'indigne même quand on lui propose

(14) *Apologia*, I, 3 ; f° 61 r a.

(15) *Apologia*, I, 3, f° 6 r b : « Tertia autem conclusio... ». Des trois conclusions de Contarini, c'est la deuxième qu'il a écartée comme ne faisant pas difficulté. — Cf. plus loin : « Verum istud videtur deliramentum et extorsio... » f° 61 v a.

(16) *Op. cit.*, f° 61 r b.

une interprétation abusive d'un texte d'Aristote. Ses adversaires peuvent dire ce qu'ils veulent ; ils sont libres, mais ils ne le sont pas de faire parler Aristote contre sa propre pensée. Lorsque Contarini argumente sur ce que l'âme connaît, ou ne connaît pas, après la mort, et qu'il invoque l'autorité d'Aristote, Pomponazzi répond qu'après la mort, selon Aristote, l'âme ne connaît rien du tout, puisqu'elle a cessé d'exister. Toute la discussion qui conclut le ch. 3 du livre I poursuit dans leurs derniers retranchements ceux qui veulent prouver, au nom d'Aristote, que l'âme conserve encore après la mort au moins une connaissance de l'universel, non du singulier. En bon Aristotélisme, une connaissance ne va pas sans l'autre. Dans ce dédale d'arguments, un fil conducteur reste intact ; pas de connaissance sans phantasmes et pas de phantasmes sans le corps. La lettre dit : « et sine hoc nihil intelligit anima », et elle le dit *absolute*, non *conditionate* ni *restricte*[17]. Tout argument qui enfreint cette clause peut être considéré d'avance comme nul.

Une erreur de tactique commune à beaucoup de ceux qui disputent au nom de la raison sur des problèmes intéressant la foi, est leur prétention de démontrer aux théologiens qu'eux-mêmes sont les apologistes les plus sûrs de la vérité chrétienne. Pomponazzi ne se refuse pas cette satisfaction. Certain que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable, il considère comme fabuleuse et ridicule toute position qui la maintient pour des raisons philosophiques : « omnis positio quae ponit animas esse immortales et multiplicatas praeter opinionem fidei christianae est contra naturalia principia, fabulosa et ridiculosa, quod discurrenti per omnes opiniones manifestum est »[18]. Qu'on s'en remette donc à la foi seule ; on la déshonore en voulant l'appuyer de raisons sans force et de fausses démonstrations.

Après cela, on peut s'attendre à voir Pomponazzi réfuter une à une les autorités en faveur de l'immortalité de l'âme soi-disant empruntées à la doctrine d'Aristote. Les chapitres 4-8 d'*Apologia* I sont entièrement consacrés à cette controverse[19], qui prend fin, si l'on peut dire, sur un

(17) *Op. cit.*, f° 61 v b.
(18) *Op. cit.*, f° 62 r b.
(19) *Apologia*, I, cap. 4. Tout le chapitre 4 rapporte les arguments de Contarini en faveur de cette thèse ; le ch. 5 répond à ces soi-disant autorités. Le ch. 6 rapporte les réponses de Contarini aux autorités tirées d'Aristote en faveur de la mortalité de l'âme. Le ch. 7 rapporte encore d'autres autorités tirées d'Aristote par Contarini en faveur de l'immortalité de l'âme. Le ch. 8 rapporte d'autres réponses opposées par Contarini à la thèse de Pomponazzi. Celui-ci réfute les arguments à mesure qu'il les rapporte. S'il fallait assigner un axe à la controverse (ce qui serait d'ailleurs un peu artificiel) il faudrait sans doute choisir le fameux texte auquel en effet tout ramène toujours le débat : « Secundus autem locus, cui dicit (Contradictor) nos maxime inniti, est in textu 12 primi *de Anima;* habet enim ibi Aristoteles : si intellectus est phantasia, aut non sine phantasia, impossibile est ipsum separari. » *Apologia*, I, 6, f° 64 r a : « Secundus autem locus... ». Pomponazzi répond dans ce passage, et très pertinemment, à ce qu'il y avait de personnel, ou du moins de particulier, dans la position de Contarini.

contre-sens curieux de Pomponazzi, que Contarini ne manquera d'ailleurs pas de relever[20]. Les compliments d'usage en fin de controverse, mais

Celui-ci distinguait entre les opérations du composé (« velut irasci, metuere » etc.), celles qui sont des opérations de la forme, et de la forme seule, bien qu'elles ne puissent s'exercer sans matière et sans l'être du composé. Contarini entend alors le texte clé de la manière suivante : « Si intelligere est phantasia, id est operatio quae primo competit conjuncto... vel non est sine phantasia, id est operatio formae simpliciter et primo, sed perfici non potest sine materia... quovis istorum dato, intellectus et intellectio erunt inseparabiles a materia, tuncque manifestum est conditionalem esse notam ; non tamen voluit Aristoteles per illa verba intellectum moveri a phantasia, quoniam dicit Contradictor se sensum illum improbasse ; sed solum Aristotelem intellexisse : ut conjunctum phantasiae. Quapropter dixit Contradictor argumentum procedere ex falso intellectu verborum Aristotelis » (f° 64 r a). On comprend que Pomponazzi ait éclaté devant cette curieuse supposition : un intellect uni en fait à l'imagination, et qui pourtant ne serait pas « mu » par le phantasme. Il répondit donc, non sans vivacité comme chaque fois qu'on tentait d'« extorquer » du texte d'Aristote un sens qui n'y est pas : « Non minus improbabilis et vana ostenditur esse secunda responsio, quam tamen contradictor extollit. Primo quidem, quoniam secundum Aristotelem semper illa secunda pars disjunctivae [sc. non esse sine phantasia] est vera ; nunquam enim ab Aristotele repertum est, quod humanus intellectus aliquid intelligat nisi dependens a phantasia, veluti deductum est ; igitur apud Aristotelem intellectus non est separabilis. Sed amplius vir iste vult intellectum dependere a phantasia, non tamen ut motum ab ea. Quare ex hoc credit evitare difficultatem. Verum vir doctissime, quae igitur est ista dependentia intellectus ad phantasiam ? Oportet enim ad aliquod genus causae reducere, et non est nisi secundum causam moventem. Non enim intellectus dependet a phantasia veluti a forma, ut liquet ; neque ut finis, sed magis e converso ; minusque ut materia, quando quidem phantasia, si esset subjectum intellectus, ipse intellectus esset virtus materialis, quod ipse negat, relinquitur igitur secundum causam moventem ; mutat ergo verba et non sententiam ; quare vanissimum est, quod ab eo dicitur ». Pomponazzi, *Apologia*, I, 6 ; f° 64 r a-b.

(20) La nervosité de Pomponazzi s'est traduite par la curieuse méprise dont il se rendit coupable sur le sens d'une phrase, fort simple pourtant, de Contarini. La comparaison des trois textes suivants dira l'histoire sans qu'il soit besoin de commentaires :

i. — « Multa adhuc indiscussa supersunt ab excellentia tua dicta : an scilicet homo naturaliter appetat immortalitatem ; an posita anima mortali aliquis debeat mortem eligere ; an miracula possint fieri a corporibus caelestibus ; an impossibile sit homines ad proprium finem dirigere absque mendacio. Verum satis superque censeo ego abusum fuisse me humanitate tua cum tam longis nugis te detinuerim... Tu vero pro ea qua me semper benevolentia prosecutus es es, benigno animo et sereno vultu quicquid id totum est accipe, bonaque tanquam tua agnoscas, mala vero tanquam mea castiges ac corriges ». *Tractatus Contradictoris*, f° 80 v b.

ii. — « *Caput nonum in quo Contradictor nos arguit de insufficientia, et fit disputatio de hoc.* — Idem Contradictor nobis opponit, quod multa indiscussa reliquimus, quae tamen erant necessaria ad nostri operis complementum. Haec vero numero quatuor sunt. Primum est an homo naturaliter appetat immortalitatem... Ad quae nos dicimus quod quaecumque ex his quatuor faciunt ad nostri negotii complementum per nos discussa sunt in nostro tractatu de immortalitate animae ; quae vero proposito non deserviunt omisimus, quoniam secundum artem peccaremus, ut manifestum est. » Pomponazzi, *Apologia*, I, 9 ; f° 66 v b.

iii. — « In postrema parte nequeo satis obstupescere quod dixeris nos postremis verbis nostri tractatus arguisse te insufficientiae. Mirum certe. Dixeram ego quod multa

très sincères semble-t-il cette fois, créent à la fin d'*Apologia*, I, 10, une atmosphère de détente et de paix.

3. *Réplique de Contarini* (*De imm. an.*, II)

Faisons le point : Pomponazzi a publié son *De immortalitate animae* ; Contarini a objecté sous la forme du *Tractatus contradictoris*, anonyme ; Pomponazzi a répondu au traité dans son *Apologia*, livre I. Reste un dernier écrit pour compléter ce dialogue. Ayant lu l'*Apologia I*, Contarini écrivit une réplique et l'adressa à Pomponazzi. Celui-ci, sans doute las de cette querelle désormais stérile, ne répondit plus. Contarini lui-même ne la publia jamais. On peut aujourd'hui la lire dans la publication posthume de son propre *De immortalitate animae*, en deux parties. La première répondait au *De immortalitate* de Pomponazzi, et n'est autre que le *Tractatus contradictoris* dont il a déjà été parlé ; la deuxième, entièrement nouvelle, nous fait connaître ses réactions à l'*Apologia*, I[21]. Hors ces documents, il y eut une correspondance entre ces deux interlocuteurs que liaient l'estime et l'amitié, mais même si elle n'a pas disparu, je ne la connais pas. Il se peut qu'elle soit retrouvée quelque jour ; on le souhaite sans pourtant espérer de cette découverte des révélations sur une discussion que les interlocuteurs ont épuisée dans leurs écrits publiés.

Arrêtons-nous d'abord sur la première partie du *De immortalitate* de Contarini. Tel qu'il se lit dans l'édition de 1671, son texte comporte une sorte d'introduction qui ne figurait pas dans le *Tractatus contradictoris*. N'ayant pas encore réussi à voir l'édition du livre I, publié à part en 1525, je ne sais si cet écrit y était déjà précédé de l'introduction en question. Je le crois, mais comme on finira bien par en découvrir un exemplaire, il est inutile de conjecturer. Si, comme je le pense, ces pages existaient déjà dans le texte envoyé par Contarini à Pomponazzi, celui-ci les aura simplement éliminées. La raison était

mihi supererant, quae facta fuerant in tuo tractatu, in quibus dubitationes esse possent. Verum nolle me abuti humanitate tua, cum supra multa fecissem verba. Certe mirandum quod in tam malum sensum omnia nostra amice ad te missa ut castigarentur, interpretatus sis, notumque postmodum omnibus esse volueris ». CONTARINI, *De immortalitate animae*, lib. II ; ed. Paris, 1571, pp. 230-231.

(21) Je ne connais le *De immortalitate animae* de Contarini que sous trois formes : celle que lui a donnée Pomponazzi, une première fois en le désarticulant pour en insérer le texte dans sa réfutation *(Apologia)*, en 1515 ; puis tel que Pomponazzi l'a reproduit à la suite de son *Apologia* dans le recueil de Venise, 1525 ; enfin dans la réédition qu'en a donnée l'éditeur des œuvres complètes parues après la mort de Contarini ; par exemple *Opera ;* Parisiis, apud Sebastianum Nivellium, 1751, pp. 177-231. Le *Primae philosophiae compendium*, où Contarini définit sa philosophie générale, se trouve dans cette même édition, pp. 91-176. Le *Compendium* avait été publié seul, à Paris, chez Nigri, en 1556, mais je n'ai jamais rencontré cette édition.

simple : ce début était de caractère si personnel, il donnait de tels détails sur les relations antérieures des deux personnages que, s'il avait été publié, la fiction de l'anonymat du *Tractatus* eût été impossible à maintenir. Pour des raisons que j'ignore, tous deux semblent l'avoir jugée préférable ; il fallait donc supprimer tout ce début.

Contarini s'y présente comme un ancien élève et disciple de Pomponazzi à l'université de Padoue. Son témoignage sur ces années d'études confirme ce que l'on sait d'ailleurs sur la prépondérance de la doctrine d'Averroès, à cette époque, dans cette université la plus célèbre de l'Italie. Le Commentateur y était roi, tout le monde s'inclinait devant son autorité et recevait ses paroles comme autant d'oracles. Sa doctrine la plus célèbre était celle de l'unité de l'intellect, et qui pensait autrement passait pour indigne du nom de péripatéticien et même de celui de philosophe. Rien de neuf dans ces renseignements, mais Contarini ajoute que, différent en cela de la plupart des autres, il ne pouvait tenir l'interprétation d'Averroès pour vraie et conforme à la raison, ni d'ailleurs, ce qui revenait presque au même, pour fidèle à la pensée d'Aristote. D'autre part, il ne se sentait pas non plus d'accord avec ceux qui tiennent pour la pluralité et l'immortalité des âmes ; d'abord parce qu'il voyait trop de raisons en sens contraire, mais aussi, et l'on ne saurait attacher trop d'importance à cette remarque, parce qu'il ne connaissait aucune preuve efficace que l'âme soit immortelle. Beaucoup d'esprits étaient frappés par cette absence de démonstration : *nulla mihi videbatur ratio efficax esse ad efficiendam de animi immortalitate scientiam.* Peut-être faut-il voir dans la phrase qui suit une marque de l'influence de Pomponazzi sur son jeune élève, car celui-ci ajoute : « C'est pourquoi j'estimais l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise préférable à toutes les autres, bien qu'elle ne fût pas évidemment d'accord avec beaucoup de paroles d'Aristote »[22]. Pour Contarini, et bien des faits invitent à tenir son témoignage sur ce point pour véridique, l'existence même de l'interminable querelle qui durait depuis le XIIIe siècle, était un argument invincible contre l'immortalité de

(22) « Caeterum cum Patavii essem, quo in gymnasio totius Italiae celeberrimo Averrois commentatoris nomen atque auctoritas plurimum poterat, omnesque ejus auctoris positionibus assentiebantur, easque velut oracula quaedam cernui excipiebant. Plurimum, ut nosti, celebris erat apud omnes ejus de unitate intellectus positio, adeo ut qui aliter sentiret, neque peripatetici neque philosophi nomine digni putaretur. Ego vero (ingenue fatebor) quamquam aliis omnibus magni nominis philosophis palam contradicere verebar, nunquam tamen mihi persuadere potui id Averrois commentum verum esse atque rationi consentaneum Aristotelisque sententiae conveniens, illis quoque qui arbitrantur animos immortales esse ac multos, minime assentiendum esse putabam, cum propter multas rationes quae positionem eam refellere videbantur, tum etiam quod nulla mihi videbatur ratio efficax esse ad efficiendam de animi immortalitate scientiam. Quare Alexandri Aphrodisei sententiam omnibus aliis praeferendam existimabam, licet multis Aristotelis dictis non plane consentientem. » G. Contarini, *De immortalitate*, lib. I, p. 179.

l'âme. Si l'âme était vraiment immortelle, depuis le temps qu'on en disputait, quelqu'un aurait trouvé au moins un moyen de la démontrer. En termes d'un ton quasi cartésien, Contarini concluait que puisqu'un vrai philosophe ne doit donner son assentiment à rien qui ne soit évident par soi ou prouvé par une raison efficace, il avait alors conclu qu'en fait, les philosophes devraient tenir l'âme, non pas pour immortelle, mais pour mortelle[23].

Pourtant, Contarini n'avait jamais été entièrement convaincu par l'enseignement de Pomponazzi. Le texte d'Aristote lui semblait opposer des difficultés, ce qui est d'ailleurs exact et que l'on ne doit pas oublier en suivant l'histoire de la discussion. La pensée vraie d'Aristote sur l'âme reste en partie une énigme. Il a certainement enseigné que l'âme humaine est la forme du corps, ce qui est vrai de celles de tous les animaux et même des plantes. Il est non moins certain que l'homme posait pour Aristote un problème particulier en raison de son aptitude à connaître l'universel qui, comme tel, n'a pas d'existence dans les choses. Il y a là chez lui un irréductible résidu de la noétique de Platon : la science a pour objet l'universel ; il n'existe que du particulier ; il faut donc bien que l'intellect soit lui-même capable de s'élever au-dessus du particulier ; or il en est incapable s'il n'est lui-même qu'une forme immergée dans la matière comme les autres particuliers qu'il connaît au moyen d'organes corporels. D'où, chez Aristote, des espèces d'aveux soudains attribuant à l'intellect une sorte d'extériorité par rapport à l'âme, un caractère quasi divin, comme si l'intelligibilité, ou le pouvoir de la connaître, lui venaient en quelque sorte du dehors. De cet aspect de la noétique aristotélicienne, Averroès avait tenu le plus grand compte, mais il lui était très difficile de rendre justice au premier aspect, non moins aristotélicien pourtant. Si l'Intellect est séparé, en quel sens la connaissance intellectuelle qu'il cause en nous peut-elle être nôtre ? En fait, d'ailleurs, Aristote n'a jamais écrit cette phrase si simple : l'Intellect possible et l'Intellect agent sont uniques pour l'ensemble de l'espèce humaine. De quel droit, parlant en son nom, lui imposer cette doctrine qu'il n'a pas effectivement enseignée ?

Contarini fit donc ce qu'avaient fait avant lui Nifo et beaucoup d'autres : il ne se laissa pas imposer la doctrine de l'unicité de l'intellect, avec le mortalisme qui en résultait, au nom de l'autorité prétendue du Philosophe qui n'avait expressément enseigné rien de tel. Il prit le contre-pied de l'averroïsme et, pour son propre compte décida de deux

(23) « Nonnullas rationes perspiciebam eorum qui immortalem animum affirmant, quas non satis intelligebam. Econtra eorum qui asserunt animam mortalem, maximam omnium rationem existimabam, quod cum nulla adferri posset demonstratio ad immortalitatem comprobandam, nullique assentiendum sit vero philosopho, quod neque per se sit notum neque efficaci ratione comprobatum, concludendum apud philosophos videretur animum non esse immortalem, sed mortalem ». *Op. cit.*, Lib. I, p. 180.

points : 1, la physique d'Aristote interdit d'admettre que l'intellect humain, forme d'un corps, soit unique ; 2, l'âme humaine est proprement immortelle, bien que son immortalité ne soit pas celle des Intelligences séparées. Et, contre Pomponazzi, il conclut : *Neque arbitror in duobus his Aristotelem dubitasse ullo pacto.*

Nous sommes ainsi ramenés au début du *Tractatus contradictoris* que nous connaissons déjà. Nous considérerons à présent, aussi brièvement que possible, ce que peut apporter de nouveau la réplique de Contarini à l'*Apologia* I, publiée en 1571 comme deuxième partie de son propre *De immortalitate animae.*

Le ton de Contarini n'a pas changé. C'est toujours celui de l'ancien élève reconnaissant et affectueux[24], mais émancipé. Déjà dans le *Tractatus* il parlait volontiers un langage thomisto-égidien[25] ; il pouvait donner le change[26], bien que, comme on l'a vu, Pomponazzi se soit méfié. Il faisait en cela preuve de grande perspicacité, car on pourrait aujourd'hui encore s'y tromper si, plus tard dans son *Primae philosophiae compendium*, Contarini n'avait expressément rejeté la notion thomiste d'*esse* conçue comme signifiant un acte d'être distinct de la forme. Que l'on s'y reporte, on verra qu'il y connaît fort bien la position thomiste, mais qu'il la rejette. Elle n'est pour lui qu'une sorte d'Éléatisme ou de Platonisme de l'être. Les raisons alléguées en sa faveur lui sont familières, car elles lui ont été enseignées par d'excellents maîtres auxquels il doit beaucoup, mais il ne peut souscrire à la doctrine. Ajoutons que son argumentation contre elle est aussi compétente qu'abondante. Elle se justifie entièrement si on lui accorde la confusion, qui s'étale dans son texte, entre l'acte de la cause formelle, en effet propre à la forme, et l'acte d'exister, ou acte d'être, propre à l'*esse*. Contarini, semblable en cela à bien d'autres, ne peut distinguer entre l'acte d'être et Dieu ; le fantôme de ce que nous nommons aujour-

(24) Contarini use envers Pomponazzi d'un langage qui en dit long sur ce qu'était alors le sentiment d'un bon étudiant pour un bon professeur : *clarissime praeceptor, pater honoratissime, praeceptor mi honorandissime, praeceptor ac pater honorandissime.* Même en tenant compte de la différence des usages, Contarini semble aller ici un peu plus loin qu'un lecteur moderne ne l'attendrait pour une relation de ce genre. Noter : « disputatio quam mihi pro tua humanitate proximis hisce diebus miseras. » L'initiative du dialogue venait de Pomponazzi.

(25) Contarini, *op. cit.*, lib. I, p. 185. Cf. p. 190 : « intellectus qui ponitur esse in actu, et per se esse, cum ipse sibi sit actus, amittere suum actum non potest ». C'est de la teinture de thomisme très diluée. — Pour éviter toute équivoque, je précise que, dans mon propre esprit, le critérium de la fidélité au thomisme est la fidélité à la notion thomiste d'être (composition d'essence et d'existence dans le fini). Je reconnais que ce critère est subjectif, mais je ne peux m'empêcher de le trouver justifié. Tout désaccord avec un philosophe sur le sens du premier principe entraîne nécessairement un désaccord avec lui sur tout le reste. — Je cite désormais le *Tractatus* d'après la rédaction définitive, c'est-à-dire, *De immortalitate animae* de Contarini, lib. I, éd. 1671.

(26) *Op. cit.*, lib. I, p. 197.

d'hui le panthéisme, le hante visiblement. Dieu seul est acte pur d'être ; les autres ne sont que par mode de participation, sans pourtant que cet être participé soit en eux distinct de leur essence : « non quod in illis aliud sit essentia, quam perfecte obtinent, et esse quo existunt : *sua namque essentia eorum quodlibet existit* »[27].

Pomponazzi avait une réponse toute prête : vous parlez de l'âme, soit conjointe au corps, soit séparée ; mais il s'agit justement de savoir si la séparation de l'âme est possible dans la doctrine d'Aristote ! Contarini disait en effet : il faut bien que l'âme soit distincte du corps, puisque après la mort elle continue de connaître sans lui ; or, pour Pomponazzi, c'est justement la survivance de l'âme qui est en question. Il ne faut donc pas dire, l'âme est une substance distincte du corps, puisqu'elle est immortelle, mais plutôt, il faut prouver qu'elle est en effet distincte de son corps, donc immortelle. Il ne faut pas dire : l'âme connaît à présent comme si elle n'était pas liée corps, puisqu'elle connaîtra plus tard alors qu'elle n'aura plus de corps à animer ; la question est bien plutôt de savoir comment, lorsqu'elle sera sans son corps, et sans changer pour autant de nature, elle pourra connaître quelque chose. Prise dans cette ornière, la discussion ne pouvait avoir de conclusion.

Elle ne pouvait en avoir tant que les adversaires de Pomponazzi s'en tenaient à deux positions pour eux nécessaires : sur le plan religieux, la conviction que la foi chrétienne était en jeu ; sur le plan philosophique, la certitude qu'il était légitime d'attribuer à Aristote lui-même la distinction introduite par saint Thomas, dans son commentaire du *De anima*, entre avoir besoin du corps *ut objecto* et en avoir besoin *ut organo*, ou *ut instrumento*.

Sur ce deuxième point, auquel les interlocuteurs reviennent sans cesse,

(27) Contarini, *Primae philosophiae compendium*, lib. II, pp. 103-104. Il est extrêmement intéressant de voir Contarini rattacher l'ontologie thomiste à Parménide : « Habitus est Parmenides quibusque fere temporibus in magna existimatione, ut ex Platonis monumentis colligitur, idcirco nonnulli, quamvis Ens, quod de omnibus praedicatur, eorum sententia non sit unum subsistens in omnibus, arbitrati tamen sunt praeter naturam esse essentiam cujusque rei, unamquamque rem existere per ipsum esse, quod secundum rem distinguitur et a materia et a forma cujusque compositi, ad quod totum compositum est in potentia quemadmodum materia ad formam. Et hoc pacto dixere unumquodque esse per participationem ipsius esse, quod per se existit solum in primo rerum principio, ut infra docebimus (lib. IV, p. 143 et lib. V, p. 149) ; in caeteris vero, quae sunt entia per participationem, asserunt ipsum esse formam quamdam, seu actum quemdam totius, per quem totum existat » (*loc. cit.*, p. 103). Il accumule les objections classiques : cet acte d'*esse*, faut-il qu'il ait lui-même un acte d'*esse?* Si, par nature, il est la plénitude de l'être, ne revenons-nous pas à Parménide ? Cet être, ou plutôt ces *esse (ista esse, ut sic dicam)* seront-ils de même nature en divers êtres, ou de nature différente ? (p. 104). Et encore, puisque l'opération suit l'être, si l'être est le même dans tous les êtres, opéreront-ils tous de la même manière? Contarini n'admet pas l'univocité scotiste ; il choisit l'analogie (II, pp. 104-106). Il cherchera la réponse à ces difficultés en admettant entre l'essence et l'être, une distinction de raison, *op. cit.*, lib. V, pp. 150-151.

la discussion était épuisée dès le début. On trouve la distinction chez Aristote ou on ne l'y trouve pas. Il est vrai que ceci ne tranche pas le problème philosophique, mais, en principe, l'objet d'un commentaire est seulement d'éclaircir le sens du texte et de mettre en évidence ce qu'il dit. Cajétan s'était déclaré incapable de trouver cette distinction chez Aristote ; Pomponazzi était arrivé à la même conclusion ; le seul qui eût trouvé quelque chose d'intelligent à ajouter sur ce point était le bon Spina. Mais il parlait en apologiste. Puisqu'on peut gloser Aristote en un sens favorable à l'enseignement de la foi, demandait-il à Cajétan, pourquoi s'acharner comme de propos délibéré à le gloser en sens contraire ? Consciemment ou non, Contarini cherchait lui aussi un Aristote conciliable avec la foi chrétienne en l'immortalité de l'âme. Pomponazzi n'avait aucune satisfaction à offrir à ces apologistes ; la discussion sur ce point ne pouvait donner aucun résultat.

Malheureusement, il n'en était pas ainsi sur le plan religieux. En faisant appel à la conscience chrétienne de Pomponazzi pour le dissuader de publier son traité, on l'invitait sans le vouloir à durcir une attitude sur laquelle, dans le *De immortalitate animae*, il s'était expliqué avec tact. Une fois, au cours de controverses analogues sur l'éternité du monde, saint Thomas avait fait observer que vouloir démontrer philosophiquement une conclusion de foi, c'était apprêter à rire aux incroyants. Pomponazzi a repris ce thème à son compte, mais sur un ton différent.

Dès l'*Apologia*, répondant à Contarini et voulant calmer ses inquiétudes à ce sujet, Pomponazzi fait observer que l'immortalité de l'âme est « proprement et par soi un article de foi, si bien qu'elle ne peut être prouvée que par la foi seule ». On l'invite à ne pas laisser cette vérité sans quelque apparence de justification rationnelle afin de ne pas troubler les consciences, mais c'est tout le contraire. Hors la foi, tout ce que l'on peut offrir ici comme preuves n'est que sornettes. On veut le condamner parce qu'il refuse de démontrer l'immortalité de l'âme, lui-même veut que l'on condamne ceux qui prétendent la démontrer. Dès l'*Apologia*, Pomponazzi parlait de les *interdicere et anathematizare*[28].

Sur le fond de l'*Apologia* I, Contarini se déclare rempli d'admiration devant la maîtrise de Pomponazzi, mais incomplètement satisfait. Ses sentiments sont restés les mêmes envers ce *praeceptor ac pater nunquam sine honoris praefatione appellande*, mais il constate que la discussion commence à se répéter ; beaucoup de choses ont été dites, *quae omnia si discutienda essent, et longissimum volumen exposcerent, et ociosis-*

(28) « Quare existimo quod melius esset interdicere et anathematizare dicentes animam naturali ratione probari posse esse immortalem, quam asserentes oppositum, sic quod pura et sincera fide tenendum sit animam esse immortalem, veluti Deum esse trinum et unum et ex virgine incarnatum sincera et mera fide confitemur ». POMPONAZZI, *Apologia*, lib. I, cap. 3, f° 62 r.

simum hominem, nec modicum temporis[29]. Revenant alors aux arguments, il s'étonne de voir Pomponazzi contester que toute forme matérielle soit étendue selon l'extension de son sujet. En effet, il affirme l'avoir entendu soutenir cette même thèse dans son enseignement de Padoue et la présenter comme très assurée. Pourquoi, l'ayant enseignée comme un axiome, non pas cent fois, mais dix mille fois, il a changé d'opinion, Contarini ne peut l'imaginer[30]. Sans se décourager, Contarini reprend la démonstration de la thèse : nulle forme dont l'être est mêlé à celui de la matière, n'est indivisible[31]. Deuxième point, Pomponazzi le blâme d'avoir supposé que l'Intelligence est la forme du corps céleste ; ici encore, Contarini lui reproche d'avoir changé d'opinion depuis son enseignement de Padoue[32]. Troisième point : s'appuyant sur son semi-thomisme, Contarini avait dit que, l'âme étant un acte en soi dont l'être n'est pas mêlé à celui de la matière, rien n'interdit que l'intellection soit dans l'intellect comme dans son sujet, sans être dans le corps comme dans un sujet. Il se plaint de n'avoir obtenu de Pomponazzi aucune réponse sur ce point[33] ; en quoi il ne semble pas avoir tout à fait raison, car Pomponazzi a fort bien discerné la présence de l'argument, mais il a déclaré n'en pouvoir saisir exactement le sens. La raison en est simple : qu'on l'entende à la manière de Gilles de Rome ou de saint Thomas d'Aquin, l'argument paraît supposer que la forme existe en vertu d'un acte propre ; or cette thèse n'a pas de sens dans la doctrine d'Aristote, où la forme n'*a* pas d'acte, parce qu'elle-même *est* acte ; Pomponazzi ne pouvait donc que s'avouer incapable de comprendre un argument si éloigné de la doctrine d'Aristote, ce qu'il est en effet.

Le défilé des arguments connus reprend alors[34] sans rien apporter de

(29) Contarini, *De immortalitate animae*, II, p. 211. — Il rappelle d'ailleurs que ses premières observations n'étaient pas destinées à être publiées. Rapidement écrit, non révisé, ce premier texte contient des omissions dues au scribe, parfois de trois ou quatre lignes, etc. *Ibid.*

(30) *Op. cit.*, II, p. 212.

(31) *Op. cit.*, II, pp. 212-214.

(32) « Non possum etiam hoc in loco, clarrissime praeceptor, non mirari, quod etiam hac in re mutaveris eam sententiam, quam clarissima voce profitebaris in Gymnasio Patavino ; imo cum memoria repeto acerrimas disputationes tuas cum Antonio Trachanciano de hac re, qui tenebat intelligentiam non esse formam dantem esse corpori caelesti, nequeo non obstupescere, quod sententiam mutaveris. » Op. cit., II, p. 214. — Suit une réfutation des arguments de Pomponazzi, *op. cit.*, II, 214-215. — Contarini accorde d'ailleurs à Pomponazzi (p. 215 D) que saint Thomas non plus n'admet pas qu'une Intelligence soit forme de son ciel : discussion des arguments, pp. 216-217.

(33) Contarini, *De immortalitate animae*, II, p. 217.

(34) Une faculté capable de réfléchir sur elle-même ne peut pas être liée à un organe corporel, *op. cit.*, II, pp. 217-219. — Une faculté non organique est nécessairement immatérielle, p. 219. — Les enfants qui sont dans les limbes ne souffrent aucune peine du sens, bien qu'ils soient privés de leur fin dernière, parce que cette fin ne leur est pas naturelle (« sed est finis, qui improportionatus est humanae naturae », p. 219) : très

neuf que des témoignages supplémentaires sur l'incompatibilité foncière des deux points de vue. On en trouve un signe curieux dans la réponse de Contarini aux remarques de Pomponazzi sur le caractère « miraculeux » de la survivance de l'âme, si elle est immortelle. Nous avons marqué en son lieu le sens obvie de l'argument. Si, avec Pomponazzi, on refuse d'attribuer à l'âme intellective un acte d'être qui lui soit propre, sa survivance au corps est aussi miraculeuse que celle des accidents eucharistiques à la substance du pain et du vin. Contarini répond qu'il n'a jamais vu ni entendu aucun théologien ni aucun dogme enseigner pareille chose[35]. Manifestement, le sens de la question lui échappe.

A mesure qu'on avance, on sent que l'auteur lui-même se fatigue. Au moment d'aborder une deuxième fois l'examen des textes d'Aristote, il y renvoie les lecteurs eux-mêmes : *idcirco lectores ad textum mittantur*, qu'ils jugent si ce que dit le Philosophe s'accommode mieux de la mortalité de l'âme que de son immortalité[36]. Contarini en arrive au moment décourageant de ces controverses, où la discussion ne porte plus sur ce que les textes disent, mais sur ce que l'adversaire en a dit. C'est là qu'une sorte de vertige saisit les disputants[37].

Il semble pourtant qu'en atteignant le terme de son effort, Contarini se rende enfin compte du véritable enjeu de la dispute. C'est la relation de la raison à la foi et de la philosophie à la religion qui est en cause. Pomponazzi juge ridicule de vouloir démontrer des vérités de foi et il a raison, mais qu'y a-t-il de ridicule à ce que la raison prouve une partie de la vérité et s'en remette à la révélation de lui faire connaître le reste ? Non sans pénétration, Contarini note ce qu'a de dangereux la

curieuse argumentation où Contarini rappelle qu'Avicenne, Algazel et Averroès ont enseigné le contraire (sc. que l'intellect peut naturellement atteindre Dieu), et que ce sont « nos Théologiens » qui veulent que cette fin soit disproportionnée à notre nature, de sorte que la grâce est requise pour l'atteindre (p. 220). — On peut démontrer que l'âme est immortelle, bien qu'on ne puisse rien démontrer au sens strict touchant son état après la mort, ses opérations et sa réunion possible au corps, *op. cit.*, p. 220 G-222 H. — Une forme simplement matérielle ne peut avoir une faculté immatérielle, p. 223 A-C. — On peut soutenir comme probable (du point de vue de la raison seule) que l'âme sera réunie à son corps, ou qu'elle ne le sera pas, p. 223 D-224 H. — Contarini note qu'il manque des notes dans sa septième solution, p. 225 B. Allant ainsi jusqu'au quinzième argument, il finit par s'en remettre au jugement des lecteurs, p. 227 A.

(35) « Illud vero quod subdit excellentia tua miraculosum esse, animam separatam per se existere, sicut etiam est de accidentibus in sacramento altaris, fateor me nunquam id antehac nec apud Theologum aliquem vidisse, neque secundum Christianum dogma dici audivisse. Fortasse id vidisti tu, ego nunquam audivi nec vidi » CONTARINI, *De immortalitate animae*, II, p. 224. L'argument pourtant très clair de Pomponazzi n'offre pour lui aucun sens. On se demande parfois si, des deux, ce n'est pas Pomponazzi qui connaît le mieux saint Thomas.

(36) *Op. cit.*, p. 227 A.

(37) *Op. cit.*, p. 227 B. Contarini se défend de s'être contredit, p. 228 E, sur quoi il s'irrite, p. 228 G.

position de Pomponazzi, « quae vult lumen naturale perfectum esse, nihilque inchoare quin perficiat » ; la remarque était juste, et sa justesse même mettait en évidence le nœud du conflit. Pomponazzi ne soutenait pas vraiment que la raison humaine est capable de conduire à bien toutes ses entreprises, mais il refusait d'admettre qu'aucune lumière surnaturelle pût la compléter et la parfaire en tant précisément que raison. Le problème était insoluble en ces termes. Il manquait une donnée nécessaire pour que Contarini pût légitimer sa position, sinon aux yeux de Pomponazzi, du moins aux siens. Tant que la pensée chrétienne s'obstinait à chercher sa justification dans l'authentique philosophie d'Aristote, elle-même se condamnait à l'échec.

Au terme de sa deuxième intervention, Contarini ne pouvait que prendre acte du désaccord, ainsi qu'il le constate lui-même, sans en comprendre la cause. Puisqu'ils admettent l'un et l'autre que l'intellect est un, indivisible, inétendu, et que le sujet de l'intellection n'est pas un corps, mais cet intellect même, pourquoi Pomponazzi refuse-t-il de considérer l'intellect comme immortel ? *Hoc vero capere nequeo.* Le second point de désaccord touchait, non la vie future de l'âme, mais le lien de notre ignorance à ce sujet avec notre connaissance de sa nature. Selon Pomponazzi, les deux questions étaient liées. Si, philosophiquement parlant, nous n'avons aucune raison de tenir l'âme pour immortelle, nous n'avons, philosophiquement parlant, aucune raison de penser quoi que ce soit sur ce que peut être son état après la mort. C'est ce refus opposé par une lumière naturelle volontairement fermée à toute lumière surnaturelle, que Contarini juge nuisible ; en quoi, nous l'avons dit, il n'avait pas tort, mais lui-même traînait le poids mort d'un aristotélisme qui rendait sa libération difficile[38]. La position du

(38) « Finem hic faciam, et breviter colligam in duobus nos invicem discrepare. Quantum ad modum abstractionis intellectus a materia, in omnibus, ut video, convenimus. Ponimus unum intellectum secundum essentiam esse indivisibilem, ponimusque illum non esse comprehensum a certo loco et tempore. Item ponimus quod intellectio sit in intellectu tantum tanquam in subjecto, non tamen in corpore tanquam in subjecto, at apud me qui concedit ista de intellectu, de necessitate debet concedere ipsum esse formam, quae non sit actus tantum, sed sit actus, qui per se est, et est in actu ; quod consequens, ut credo, evitari non potest ; at omnis talis forma de necessitate est incorruptibilis. Excellentia vero tua nescio quonam pacto, quamvis eam abstractionem concedat in intellectu, ponit eum esse mortalem. Hoc vero capere nequeo. In altero deinde differimus, quod non putamus inconveniens, lumine naturali nos pervenire ad scientiam alicujus antecedentis ; cum tamen de consequentibus, eodem lumine certificari non possimus, de qua re longum sermonem fecimus. Hocque putamus esse vere philosophari ; hancque philosophiam, quae suum noscit defectum, perfectionem animi censemus ; illam vero quae putat lumen naturale sibi debere in omnibus sufficere, negatque scientiam ejus inchoatam, quia nequit pertingere ad perfectam, putamus nos esse philosophiam admodum periculosam, et quae instillare animo possit pestiferum et noxium infidelitatis impietatisque venenum, et quamvis se candidam dicat, atque sub legibus viventem, veremur nos ne inflata sit ac tumida. Haec fere summa est eorum, in quibus vicissim dissentimus. Qua in re me admodum hinc movet

problème était verrouillée ; rien n'annonçait qu'on trouverait jamais un moyen, rationnellement légitime, de lever les *non placet* de l'évêque Nicolas Lipomannus et de frère Thomas de Vio, au Cinquième Concile du Latran.

VI. Ambroise de Naples contre Pomponazzi

Ambroise de Naples, qu'une note manuscrite sur l'exemplaire de son traité conservé à la Mazarine nomme ' Flandino ', était un religieux de l'Ordre des Ermites de Saint Augustin. Lui-même se présente comme évêque de Lamos et suffragant de Mantoue. En cette qualité, prêchant le carême en cette ville, il avait attaqué Pomponazzi en termes que, parlant par ouï dire, celui-ci rapporte dans le IIIe Livre de son *Apologia*[1]. Ambroise de Naples désira sans doute prouver qu'il ne parlait pas sans fondement et publia aussitôt son *De animorum immortalitate...*, fini d'imprimer à Mantoue le 15 mars 1519. A la fin du volume, une lettre au pape Léon X nous rappelle opportunément le rôle joué par ce pontife dans la querelle. Il y figure l'autorité doctrinale par excellence. La première des deux approbations données aux *Solutiones* de Javelli, dont il sera question plus loin, est signée d'Alexander de Peracinis, parlant au nom de l'inquisiteur, « juxta decreta Concilii Lateranensis sub Leone X Pontifice Maximo ». Ambroise dénonce simplement au pape l'auteur d'un livre dont le sénat de Venise a sagement interdit la vente, car il est écrit « a philosophastro irreligioso, furentem contra religiosos, et amarulentae dicacitatis viro ». On voit le ton. Il ne faut pas douter que l'attaque ne fût dangereuse, car elle vise directement les sentiments religieux de Pomponazzi, homme « insanientem contra religionem, furentem contre religiosos, audacissimum in principes ». Ambroise intervient pour venger l'honneur de ces ' cucullati ', en effet détestés de Pomponazzi, mais dont il représente assez bien le type : « monachos

auctoritas tua, quem philosophorum nostrae aetatis principem puto, gravissimique judicii virum. Inde vero me rationes cogunt, quas commode solvi posse non video ; quamobrem cum me ipse colligo, cum assentior tuae auctoritati, opinionem veram habere me arbitror ; et ex altera parte, cum me converto ad rationes, ignorantiam mihi disputationis adesse puto. Quo fit ut omnibus consulam tuae potius auctoritati assentiri, quam nostris ineptiis ; quas, excellentissime vir, putato tanquam praeludium quoddam fuisse verae pugnae et certaminis, quod tibi futurum conjicio ex his quae dicis in luculentissima hac apologia, cum clarissimo philosopho Augustino Suessano, cum quo veram pugnam ineas oportet. Nos satis superque praelusimus : tu benigno vultu, quicquid id est, perlege ac castiga. Vale praeceptor mi honorandissime ». Contarini, *De immortalitate animae*, lib. II ; ed. Paris, 1571, p. 231.

(1) Pomponazzi lui prête ces paroles : « Nescio quis ex concivibus vestris, senio confectus et mente delirans, scartabulum quoddam scripsit in quo asserit animos esse mortales... » etc. Cette dernière assertion est fausse. Pomponazzi n'a pas soutenu cette position. — *Scartabulum*, italianisme, pour *scartabello*.

et fratres (quos scelestissimus iste lacessit) ab injuria defendo ». Le traité lui-même est donc une réponse à l'*Apologia* : « Apologiam inanem, sed ampullosam, futilem et conviciorum plenam ». Le contenu de l'écrit est de même ton.

L'incipit précise qu'il s'agira de disputer contre un homme qui affirme la mortalité de l'âme, et de le faire *secundum naturale lumen rationis*. Cette assertion liminaire avait de quoi exaspérer Pomponazzi, car elle contenait une pure calomnie. Nommer Pomponazzi un *assertorem mortalitatis animae*, c'était simplement une contre-vérité, la plus dangereuse d'ailleurs qu'on pût soutenir contre lui. Jamais Pomponazzi n'a dit que l'âme fût mortelle ; il dit simplement qu'elle l'est selon la philosophie d'Aristote et la simple raison. Cette manière de procéder n'était pas de nature à le faire changer de sentiment sur les encapuchonnés.

Le corps de l'ouvrage se compose de quatre dialogues, dont chacun est censé représenter une journée, elle-même divisée en un certain nombre de ' disputationes '. Composé selon un modèle littéraire qui, à travers saint Augustin, remonte à Cicéron, le *De immortalitate animorum* est écrit dans ce latin cher aux professeurs de langues et littératures classiques, plein d'élégances de thesaurus et de dictionnaires, bref de ce style *fucatus* que Pomponazzi n'aimait pas. L'auteur y fait preuve d'une érudition très réelle. Ce n'est certainement pas à propos de la dispute que ce maître en théologie s'est donné une compétence d'occasion. La querelle l'a trouvé complètement armé pour y entrer. Platon, Plotin, Aristote et Porphyre reviennent souvent sous sa plume : l'un des interlocuteurs du dialogue se nomme Philoplaton. Mais un autre se nomme Alchindus ; c'est un arabe, précise Ambroise. En effet, Averroès et Avicenne jouent un rôle important dans la dispute ; cet Alkindi représente la sagesse avicennienne et, occasionnellement, celle de ses coréligionnaires. Pour le moyen âge chrétien, les deux grands noms sont Albert le Grand et Thomas d'Aquin, mais, naturellement, cet Ermite de Saint Augustin n'oublie pas Gilles de Rome. Les artiens de l'Université de Paris sont représentés par Siger de Brabant : *Suggerius*, qu'il connaît peut-être surtout par Nifo, mais aussi par Jean de Jandum (*de Gandavo*) qu'il cite volontiers (Livre II, disp. 3 et 4). Quant à la nature de la discussion, il est toujours gênant de juger à distance des auteurs qui ne sont plus là pour en appeler de nos jugements inévitablement sommaires, mais je dirai pourtant, *pace viri*, que la qualité philosophique de l'œuvre justifie en partie le dédain de Pomponazzi pour son auteur. D'abord, ayant annoncé qu'il argumentera au nom de la raison naturelle, il mêle à ses arguments d'incessantes considérations théologiques , ensuite, et surtout, on comprend mal qu'argumentant en philosophie, il réclame en fin de compte des condamnations religieuses. On ne note pas le fait pour le lui reprocher, mais comme caractéristique de la situation confuse qui prévalait du côté des adversaires de Pomponazzi, et que lui-même n'a cessé de dénoncer.

Ambroise aurait pu écrire sur le même sujet un beaucoup meilleur livre. Il avait de quoi le faire et même, dans une phrase écrite au courant de la plume, il dit ce qu'en eût été le sujet : « Utrum autem Alexander ipse crediderit animam esse mortalem, et non modo hoc Aristotelem opinatum fuisse, non est adeo notum ut alii putent »[2]. Je ne crois pas douteux qu'Alexandre ait réellement enseigné la mortalité de l'âme, mais un dialecticien un peu retors pourrait sans doute ' gloser ' Alexandre sur ce point. Ambroise ne l'a pas fait. Devant cet amoncellement d'arguments empruntés à tant de sources et qui serrent rarement de près l'objet du débat, on comprend la haute estime où Pomponazzi tenait le *Tractatus contradictoris* de Contarini.

Laissons de côté presque toutes les injures qu'Ambroise adresse à Pomponazzi (II, disp. 5 et disp. 9). Il ne méprise rien, pas même de s'en prendre au physique de son adversaire. Pomponazzi était de très petite taille, d'où le surnom de Perretto ou (vénitien) de Peretto, qui lui était familièrement donné ; bref, Pierrot. Ambroise en parle comme d'un « bicubitalis homo » (IV, 1), argument faible dans une discussion soi-disant philosophique. Nous ne retiendrons que quelques passages qui jettent un jour utile sur le fond même de la controverse.

Mentionnons d'abord l'effet déplorable produit sur ses adversaires par le *deliramenta* de Pomponazzi. S'il voulait les exaspérer, il a réussi avec Ambroise de Naples. J'ai déjà moi-même glosé le mot et, je crois, avec raison. En tenant compte du contexte il paraît certain que l'épithète ne s'applique pas à la thèse philosophique de l'immortalité de l'âme, mais bien à la prétention de trouver cette thèse chez Aristote. Ceci dit, il faut reconnaître qu'une difficulté subsiste, et Ambroise l'a notée. Puisque des théologiens tels qu'Albert et Thomas ont trouvé l'immortalité de l'âme chez Aristote, mieux vaudrait ne pas tenir cette thèse pour un délire : « Pessimum est dicere Sanctos deliramenta scribere, et praesertim Beatum Thomam omnium bonorum artium jubar praefulgidum... » (II, 9). Il faut reconnaître qu'ici Ambroise marquait un point. Pomponazzi n'aurait rien perdu à éviter ce mot ; il n'ajoute rien à sa pensée et on ne le lui a pas pardonné.

Un des passages les plus intéressants pour la problématique de la querelle se trouve au livre II, disp. 14. L'une des principales difficultés d'interprétation auxquelles on se heurte est de savoir exactement ce que ses adversaires reprochaient à Pomponazzi et ce qu'ils eussent voulu qu'il fît. La réponse la plus simple est peut-être la plus vraie : ils eussent voulu que le livre n'eût jamais été écrit. Mais il l'avait été. On regrettait

(2) Ambroise de Naples, *De immortalitate animorum*, II, 1. Cité d'après l'édition de Mantoue, 1519. Pas de pagination ; l'ouvrage étant divisé en quatre livres dont chacun est lui-même divisé en ' disputationes ', nous indiquerons deux nombres, celui du livre et celui de la *disputatio*. Ici, le passage en question se trouve II, 1 : Livre II, disputatio prima. — Sur l'auteur, voir plus loin, Appendice II.

alors que Pomponazzi ne se fût pas contenté, comme tant d'autres, après avoir fait toutes les réserves qu'il voulait sur la démontrabilité de l'immortalité de l'âme, de dire que, chez Aristote lui-même, la question n'était pas claire et que, de toute manière, il y avait des arguments rationnels en faveur de l'immortalité. Ceci dit, chacun restait libre en son for intérieur d'en penser ce qu'il voulait. La confusion de la querelle tient pour une part à l'hétérogénéité des intérêts en cause. Du côté de Pomponazzi, il s'agit de celui de la doctrine d'Aristote ; mais lui-même ne dit pas sans ambiguïté si, dans sa propre pensée, ce qu'enseigne Aristote est identique à ce qu'enseigne la philosophie ni, à son tour, si ce qu'enseigne la philosophie est identique à ce qu'enseignent la raison naturelle et la vérité. On trouverait bien des textes en faveur de réponses, sinon contraires, du moins différentes, dans les écrits de Pomponazzi lui-même et peut-être seraient-ils interprétés de manières différentes par des lecteurs différents. Du côté des théologiens ses adversaires, l'intérêt prédominant était religieux. Il leur semblait extrêmement important que l'immortalité de l'âme fût comptée au nombre des vérités philosophiques rationnellement démontrables. Cette confirmation rationnelle était un appui important pour une vérité religieuse fondamentale. On les comprend, et d'autant plus qu'à la suite du succès de l'averroïsme, le Concile du Latran venait d'imposer aux maîtres chrétiens le devoir de justifier par la raison tous les dogmes rationnellement justifiables. Le dissentiment de Cajétan restait une position personnelle et ce *non placet* ne changeait rien à la situation. Pourtant, les théologiens aussi hésitaient entre plusieurs positions possibles. D'une part, ils interdisaient aux philosophes de se mêler de théologie ; d'autre part ils faisaient aux philosophes un devoir de confirmer les conclusions des théologiens ou, au moins, de ne pas les contredire. C'était demander l'impossible, car même pour ne pas contredire la théologie, il faut en tenir compte et par conséquent s'en occuper.

Ambroise a donc réduit au minimum les exigences du théologien en la matière, ce qui permet de dire exactement quelle attitude il désirait que Pomponazzi adoptât. Il lui donne en modèle Cajétan[3], qui s'est contenté de dire que la raison naturelle ne prouvait pas que l'âme est immortelle, sans aller jusqu'à dire que la raison naturelle prouve que l'âme ne l'est pas. Nous voici donc ramenés par Ambroise à la même difficulté que, naturellement, lui-même se garde d'expliciter. Tant que l'on ne prétend pas identifier la philosophie en soi avec celle d'Aristote,

(3) « Quare recte et juste te illi Venetiis accusarunt non bene scripsisse dicendo oppositum. Poteris igitur loqui melius dicendo cum Ioanne Scoto et aliis, lumen naturale non sufficere ad ostendendum ipsam (animam) esse immortalem, et non addere quod ratio naturalis in eo fundata nobis contrarium demonstret. Unde Caetanus reverendissimus cardinalis te longe doctior et excellentior non ita effrene loqui voluit, quoniam videbat periculum de heresi intus latere ». II, 14.

on peut accorder ses conclusions à celles de la théologie, mais si l'on veut que philosophie et aristotélisme soient la même chose, on ne peut plus exiger d'un philosophe qu'il fasse dire par Aristote ce que ce dernier n'a jamais dit. Ambroise le sent et c'est pour cela qu'il assouplit la position reçue. Il argumente, longuement et bien, pour établir que Pomponazzi a trop radicalement séparé foi et raison, ce qui était juste, sauf en ceci que Pomponazzi n'était pas lui-même responsable de la situation.

On regrette qu'Ambroise ne se soit pas toujours tenu à ce niveau. Il est vrai que Pomponazzi l'a blessé dans sa dignité monastique et l'on comprend qu'il réagisse à l'offense, mais il va bien loin dans ses reproches, qui sont d'ailleurs souvent personnels et injustes, en tout cas injustifiables : « istum perditum hominem », c'est une expression un peu forte. Et encore celles-ci : « Quo pacto potest insanus homo *qui Deum odit* homines ullos qui Dei imagines sunt diligere ? (III, 1). On comprend que Pomponazzi n'ait pas répondu : comment prouver que l'on ne hait pas Dieu ?[4]. D'ailleurs comment répondre à des objections tirées de toutes sources et sans le moindre égard aux conditions fixées pour le débat ? Dès que l'on prouvait l'immortalité de l'âme par des arguments tirés de Platon, de Plotin, de Porphyre ou même de saint Thomas d'Aquin, la balance était faussée. Pomponazzi ne voulait parler que d'Aristote ; le reste ne le concernait plus.

Restent donc les terrains où le débat s'était déjà cent fois poursuivi sans résultat ; aucune raison d'espérer en obtenir davantage. Ambroise observe que l'âme peut connaître sans image, puisque l'âme séparée connaît ainsi (III, 2), mais la question est justement de savoir si une âme humaine séparée est possible. Ambroise objecte qu'Aristote argumente à partir d'une proposition conditionnelle : « Si intelligere animae absolute et secundum suam naturam in se consideratae esset phantasia, aut non esset sine phantasia, anima esset inseparabilis a materia et consequenter corruptibilis » (III, 5) : mais Aristote a-t-il parlé de l'âme considérée en soi ? C'est de l'âme humaine telle qu'elle est et que nous

(4) C'est pourquoi, dit Ambroise, Pomponazzi attaque tout le monde. Il dit que toutes les femmes sont folles, tous les hommes dans l'erreur : « Nunc vero omnes Praedicatores vocat picas ignorantes, vanos, ambitiosos, avaros et hujusmodi ». III, 1. Je n'ai pas rencontré sous la plume de Pomponazzi une telle condamnation collective des Frères Prêcheurs ; traiter de pies ces oiseaux blancs et noirs était inoffensif ; quant aux femmes, sur lesquelles Pomponazzi a en effet plaisanté un peu lourdement, on se souviendra qu'en ayant épousé trois, il pouvait parler d'expérience. Ambroise reviendra sur ces reproches dans la conclusion de son traité, parmi les attendus de la sentence qu'il porte contre Pomponazzi : « Ecce post silentium locutus es dicens animam esse mortalem secundum lumen naturale, et legem Dei esse falsam (accusation sans fondement), Legislatorem intendisse animam esse hujusmodi licet aliter scripserit quam intenderit ; omnes mulieres esse fatuas, omnes dominos esse pravos, amentes et tyrannos, omnes homines esse deceptos in hoc quod animam tenent esse immortalem et hujusmodi talia ». IV, Conclusion.

l'observons, que parle le début du *De anima*. On ne peut que rejeter sans les discuter de telles affirmations gratuites. Les longs développements d'Ambroise pour établir contre Pomponazzi qu'une âme peut être à la fois substance et forme substantielle (III, 7 et III, 12) passent à côté de la vraie question, qui est de savoir s'il en est ainsi chez Aristote lui-même, ou si cela est concevable à partir de ses principes. La controverse tournoie sur elle-même ; elle ne conduit nulle part.

Le dernier livre du traité d'Ambroise est consacré aux preuves de l'immortalité de l'âme. On doit le louer d'avoir eu le courage d'aborder de front la difficulté, mais le seul résultat obtenu par lui fut de montrer que, *sur son propre terrain*, Pomponazzi était invincible, car pas une seule des preuves alléguées par Ambroise n'est tirée d'Aristote ou ne peut se réclamer de ses principes. La continuité de l'univers requiert des âmes humaines immortelles ? Mais Pomponazzi a prouvé que cette continuité subsiste même s'il n'y a pas de telles âmes (IV, 1). La justice divine l'exige pour que des sanctions soient possibles (IV, 2-3) ? Oui, mais il s'agit de savoir si, telle qu'Aristote la décrit, l'âme humaine survit au corps. Si elle n'est pas immortelle, la question des sanctions ne se pose pas. Des remarques analogues pourraient être faites à propos des autres preuves. Ambroise argumente à partir de l'aptitude de l'âme à se connaître elle-même et de son immatérialité (IV, 5-8), mais Pomponazzi a déjà expliqué comment cela est possible pour une âme pourtant inséparable du corps, et quant à ce qui est d'argumenter avec saint Thomas, c'est oublier que saint Thomas n'est pas Aristote. L'incorruptibilité de l'objet de l'intellect (IV, 9) ne prouve pas celle de l'intellect lui-même, à moins, bien entendu, que cet intellect ne soit séparé, ce que le nôtre n'est pas. Le désir naturel de l'immortalité (IV, 11), le consentement de toutes les Lois religieuses (chrétienne, juive et musulmane) ne sauraient se donner pour des arguments fondés sur les principes de la psychologie d'Aristote. Reste donc qu'Ambroise n'a pas répondu à la difficulté soulevée par Pomponazzi. Lui-même n'est pas sans le sentir, car il finit par présenter l'immortalité de l'âme comme *probabilior*, le *probabile* étant ce qui semble vrai à tous les sages, ou du moins aux meilleurs d'entre eux[5]. On ne peut le lui accorder sans rejeter les conclusions de Pomponazzi, car celui-ci déclare que, selon la philosophie d'Aristote, l'immortalité de l'âme n'est ni plus probable, ni probable, mais impossible. Si la philosophie d'Aristote est la philosophie et la raison naturelle même, l'immortalité de l'âme devient une impossibilité naturelle, elle reste possible seulement comme miracle ; mais

(5) « Probabile est quod omnibus videtur, vel sapientibus omnibus vel maxime sapientibus ; sed sententiam de anima tenuerunt plurimi et maxime sapientes ; qui autem oppositum tenuerunt vel fuerunt ignavissimi, ut Epicurus, vel flagitiosi ut Aristippus, vel insani ut Lucretius sectator Epicuri ». IV, 15.

Ambroise n'a même pas suggéré qu'il fût possible de contredire Aristote sans contredire la philosophie ; il n'a donc rien démontré.

Ceci ne l'empêche pas de conclure. En arrivant au terme du procès, Ambroise donne la parole aux *Judices*, qui ne sont autres que lui-même. Pomponazzi est naturellement condamné, mais il l'est pour toutes sortes de motifs, les uns réels les autres imaginaires ou manifestement faux, qui n'ont aucun rapport avec le problème proprement philosophique dont il s'agissait de trouver la réponse : Pomponazzi se croit sage, il ne l'est pas ; c'est donc un orgueilleux qui simule la sagesse pour avoir droit de reprendre les autres ; c'est donc un sot, et pis qu'un sot, car il est moins grave d'être sot qu'insolent et arrogant. Comment n'a-t-il pas honte de traiter de ' neutre ' un problème résolu par saint Thomas d'Aquin ? Le voilà donc condamné, et voici le prononcé de la peine : « Quare te stultum et temerarium reputantes cunctis mortalibus perpetuo tradimus lacerandum nisi de caetero talis esse studeas qualis videri vis ».

On se demande s'il n'y a pas derrière cette indignation une irritation simplement humaine. Le laïc qu'était Peretto obligeait d'illustres maîtres en théologie à reviser certaines positions que, sans lui, ils eussent continué d'occuper en paix. On comprend qu'ils en aient été blessés comme d'une insolence impardonnable. Le juge conclut donc sur un dernier avertissement : « Neque amplius scias licere tibi adversus Ecclesiae Doctores os tuum foetidum aperire impune. Sunt enim et aliis dentes quibus te remordere ac respingere queant. Dementis quippe est ac temerarii nimium sperare alios de te bene loqui si male de illis ac licentiose scribis. Diximus ».

Ambroise de Naples ne joue qu'un rôle utile dans cette histoire. Sa présence nous assure que Pomponazzi n'inventait pas en parlant d'attaques furieuses déchaînées contre lui, ni en rendant certains moines responsables de leur violence. Celui qu'Ambroise appelait avec affection « Niphus meus » fait figure d'esprit sobre et discret en comparaison.

VII. Nifo contre Pomponazzi

Pendant que Contarini, Spina et d'autres[1] entraient spontanément en

(1) Je laisse intentionnellement de côté, pour ne pas rendre cet essai inextricable, deux autres séries d'objections rapportées et réfutées par Pomponazzi lui-même au livre II de l'*Apologia* : celles de Vincent de Vincence O. P., du studium de Saint Dominique de Bologne, rapportées par Lodovico Nogaroli, puis des objections de Petrus Manna, de Crémone, avec leurs réponses.

Deux ans plus tard parut un autre écrit : *Quaestio de immortalitate animae intellectivae* secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Averroi interpretata a saeculo latitans nuperrime vero a Domino Luca Prassicio patricio aversano in clarissimam lucem educta. — Colophon : « Neapoli in aedibus Joan. Pasq. Saled. prope divam Nuntiatam acuratissime impressa Anno D. 1521, die 15 Novemb. » Bruno Nardi (*Saggi sull'Aristotelismo Padovano...*, p. 412) dit de ce Luca Prassicio d'Aversa qu'en 1521,

lice, Ambroise de Naples suscitait contre Pomponazzi un nouvel adversaire, Agostino Nifo da Sessa (*Niphus Suessanus*), qui se mit rapidement au travail. Comme il avait la plume abondante et facile, son livre parut dès l'année 1518[2].

Cette hâte s'explique. Dès 1494, au plus tard, il avait déjà publié un écrit très étendu, *De intellectu*[3] dont le premier livre était consacré à l'immortalité de l'âme. Cet ordre, anormal dans un traité sur l'intellect suggère que, dès cette époque, Nifo avait hâte de donner des gages d'orthodoxie. En effet, lui-même s'y présente à plusieurs reprises comme un averroïste repenti[4]. Diffus, mais pour cette raison même plein de

« il était intervenu, déjà vieux, dans la polémique entre Pomponazzi et Nifo, défendant sans vigueur contre l'un et l'autre l'averroïsme le plus pur et le plus intransigeant ».

On rencontre assez souvent dans les bibliothèques le traité de *Baptistae Fiareae Mantuani, opusculum de animae immortalitate contra Pomponatium Mantuanum.* « Venetiis in aedibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini socii, 1524, die 20 decembris ».

Il y a encore d'autres écrits, imprimés ou manuscrits dont plusieurs sont indiqués dans Bruno Nardi ; par exemple Marc'Antonio Genua, *op. cit.*, pp. 386-394, qui commença d'enseigner à Padoue en 1517. Sur son commentaire *In III de anima*, pp. 393-394. Selon B. Nardi, la discussion de Genua serait « une des plus vivantes et subtiles », mais nous n'avons pas rencontré son nom au cours de la controverse.

(2) AUGUSTINI NIPHI philosophi suessani *De immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponatium Mantuanum*, ad Leonem Xm Pontificem Maximum. Venetiis..., 27 octobris 1518. — Le traité fut donc publié la même année que l'*Apologia* de Pomponazzi. C'est dans cet écrit que se trouve la formule qui éclaire toute l'attitude de Nifo à cette date : « Thomas vir doctissimus et omnium meo judicio peripateticorum princeps » ; cap. 72, f° 16 v.

Nifo a eu les honneurs d'un article dans le *Dictionnaire historique et critique de* Pierre Bayle. Entre autres sources, Bayle puise dans un écrit de Gabriel Naudé, *Judicium de Augustino Nipho.* Je ne connais pas cet écrit. L'étude jusqu'ici la plus complète est celle de P. Tuozzi : ' Agostino Nifo e le sue opere ', *Atti e Memorie della Reale Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Padova*, nouvelle série, 20 (1903-1904) 63-86.

L'étude la plus récente est celle de Bruno Nardi, ' Nifo, Agostino ' art. dans *Enciclopedia Cattolica*, ad. loc., suivi d'indications bibliographiques sur l'homme et l'œuvre y compris l'affaire du plagiat dont, dans son *De regnandi peritia*, 1523, Nifo se rendit coupable envers Machiavel ; il avait eu en mains le manuscrit. Cf. B. NARDI, *Saggi sull' aristotelismo padovano...*, ch. XI.

(3) *Augustini Niphi Suessani philosophi in via Aristotelis De Intellectu libri sex*, ... Venetiis apud Hieronymum Scotum, 1554. Je citerai d'après cette édition. Selon B. Nardi (*op. cit.*, p. 163) la plus ancienne édition de cet ouvrage actuellement connue fut publiée en 1505, bien que, sans doute pour vieillir sa conversion philosophique, Nifo ait daté son livre du 26 août 1494. Mais après tout, que savons-nous de ses motifs ?

(4) « Eo autem tempore quo Averroem probabiliter sequebar, ut fugerem quaestiones quas inducunt contra Averroem eram cum istis, ... » : II, 8, f° 17 vb. Cf. II, 9 ; *ibid.* — « ... imo dicunt unionem rationalis animae ad corpus non esse nobis traditam nisi ex fide, et non ratione naturali, quemadmodum et nos diu sentire visi sumus, credentes opinionem Averrois falsam esse veram, rationibus naturalibus non convincibilem, ideo et nunc propria conscientia moti credimus non tantum rationibus naturalibus eam esse refellendam, sed etiam virorum magnorum auctoritatibus repugnare ; quod qualiter sit primo responsiones quas diu consuevimus dare inducemus, deinde firmioribus argumentis eas refellentes novas adhuc et fortiores rationes ad eum appo-

renseignements intéressants, il s'y attaquait déjà à Alexandre d'Aphrodise et touchait plus d'un point où Pomponazzi, dont le traité était encore dans l'avenir, se trouvait d'avance intéressé.

Le *De immortalitate animae* étant né de son *De intellectu*, il n'est pas superflu de jeter un coup d'œil sur ce dernier écrit où, pour abjurer l'averroïsme sans en rien laisser subsister, il en donnait un exposé fort détaillé, écrit dans ce style bâtard, aujourd'hui difficile à supporter, où le vieux latin scolastique, sec mais clair, s'affuble d'ornements qui lui siéent assez mal. Ficino avait en cela sa part de responsabilité, mais Nifo prend un plaisir visible à se faire beau.

Selon Nifo, le problème pouvait recevoir trois solutions méritant la discussion : l'âme n'a ni commencement ni fin ; l'âme a été d'abord créée et elle aura une fin ; l'âme a été créée mais elle n'aura pas de fin. La quatrième alternative (l'âme n'a pas eu de commencement mais elle aura une fin) n'a jamais été soutenue de personne et ne mérite d'ailleurs pas d'être discutée[5]. Lui même se rangera naturellement à la réponse orthodoxe : l'âme a été créée mais elle n'aura pas de fin. Dans sa discussion du problème, Nifo fera profession de suivre saint Thomas d'Aquin, qu'il honore régulièrement du titre d'*Expositor* par excellence et dont il tient la doctrine pour entièrement, parfaitement et purement aristotélicienne. Nifo pense même que saint Thomas n'a jamais voulu être autre chose. Voici donc un averroïste converti au thomisme, ou, du moins, à l'interprétation thomiste d'Aristote[6]. Nous savons d'avance ce qui va arriver.

nemus. » *De intellectu*, II, 20 ; f° 22 vb. — « Ad tertiam principalem olim sic solitus eram dicere... », II, 20 ; f° 23 rb. Cf. « Ad quartam solebamus dicere... », « Ad sextam... Ad septimam dicebamus... », « Ad octavam dicebam... », « Ad nonam diximus... », f°s 23 v et 24 r. II, 21 ; f° 24 ra, début. « ... et nos diu credidimus intellectum potentiae esse intellectum separatum... », lib. IV, cap. 10 ; f° 37 ra.

(5) « Quaerebatur profecto id non parum difficile, si rationabilis sit anima mortalis an non. In quo problemate dici potest aut quod nec cadet aliquando (*sc.* anima) nec exordium ullum acceperit ; aut quod tum dissipabitur tum procreata quandoque fuit ; vel quod novum accepit esse quod nunquam perditura sit ; aut quod nullum ejus fuerit initium, sed dissipanda quandoque. Quartum quidem horum relinquo, cum perscrutatu dignum non sit, eo quia nec hominum aliquis dudum id percepit. Nostra igitur pertractatio in tribus continebatur residuis. » A. Nifo, *De intellectu*, lib. I, cap. 5 ; f° 2 va.

(6) « Ad quod Thomas expositor integerrimus Aristotelis in commento suo de anima inquit... ». Nifo, *De intellectu*..., lib. I, cap. 3, f° 1 v. — « ... debes scire quod latinorum primus expositor per unam distinctionem de rationali anima solvit rationes multas ; habet enim quod rationalis anima secundum gradum intellectivum est a corpore elevata, et nullius partis corporis actus est, secundum reliquos duos est actus corporis ac partium corporis ut patet in dictis suis. » *De intellectu*, II, 17 ; f° 21 va. — « Et ne prolixus sim videantur quae expositor noster in libro de unitate intellectus contra Averroem, quoniam pulchre ponderans omnia verba Aristotelis quae dicit in secundo *de anima*, ostendit positionem Averrois ex toto verbis Aristotelis ibi contradicere... », II, 21 ; f° 24 rb.

Le traité de 1505, dont les idées doivent être un peu plus anciennes, offre ce premier intérêt de nous ramener en deçà de l'affaire de l'immortalité de l'âme et de nous apprendre que certaines notions, ou positions, qu'on serait tenté de dater du début du XVIe siècle, sont en réalité plus anciennes. La position de Nifo offre en outre l'intérêt de mettre explicitement en évidence l'influence de la psychologie d'Avicenne sur la théologie chrétienne. Elle est hors de doute, et on le sait, mais ceux d'entre les chrétiens qui suivent Avicenne sur la question de l'intellect possible, prononcent rarement son nom. Nifo n'hésite pas à se réclamer de la notion de l'âme défendue par Avicenne et dont il voit fort bien la parenté avec celle de saint Thomas d'Aquin[7]. Il y a sans doute des différences, mais la notion fondamentale d'une âme humaine qui serait, à la fois, substance et forme, est presque certainement passée d'Avicenne à saint Thomas d'Aquin.

Une autre notion, en évidence chez Nifo et qui reparaîtra dans la controverse de 1518, est celle de l'immortalité conçue comme problème philosophiquement ' neutre '.

Nifo distingue deux positions à cet égard. D'abord, celle d'esprits pénétrants, et dont il parle même comme d'hommes de haute importance parmi les Latins (sans doute Cajétan), qui tiennent qu'Aristote n'a rien dit de certain sur la question et qu'en somme, sur ce problème, il n'est jamais sorti de l'ambiguïté.

Ceux qui font de l'immortalité un problème ' neutre ' vont plus loin. Constatant que l'on n'a encore jamais apporté de démonstrations de l'immortalité de l'âme ni de sa mortalité, ils en concluent que son immortalité ne peut être établie par la raison naturelle. La perpétuité de l'âme nous est connue par la révélation et nous ne pouvons que la croire, non la savoir. Nifo ne nomme personne, mais il renvoie chez les Grecs à Galien[8]. Puisqu'il parle de grands noms parmi les Latins

(7) « Ad quintam debes scire quod intellectus meus est singularis, et est abstractus ; abstractus quidem a materia, quoniam nullius corporis est actus et perfectio, attamen singularis, quoniam habet esse in essentia rationalis animae, quae numeratur per habitudinem, ut dixi, ad corpora, et ideo intellectus est separatus tametsi sit individuus. Tunc ad formam dico quod ipse a nullo sit abstractus a materia, quoniam seipso abstractus est, sed bene est singularis, et haec singularitas non repugnat intellectioni actuali, ut Avicenna in 7 suae sapientiae, cap. 6 et Expositor (i. e. Thomas d'Aquin) testantur. Et sic non oportet, ut fiat actus abstractus ab altero nec a se, sed seipso abstractus ac separatus est, licet singulare quoddam. » A. Nifo, *De intellectu*, lib. III, cap. 32 ; f° 36 ra. « Id igitur quod ex omnibus harum propositionum improbationibus remanet, est quod rationales animae sint tot numero quot homines ; declaratum est enim esse impossibile unicum esse numero intellectum, vel simpliciter separatum, ut Averroes dixit, vel dantem esse ac vitam, ut Themistius. » Lib. III, cap. 31 ; f° 34 va.

(8) « Fuerunt quidam praestantissimi viri ex Latinorum secta acutissimi ingenii qui Aristotelem in hoc problemate aiunt nihil certi habuisse, cum varia visus est sentire ; locis enim diversis diversa dicere videtur ; propterea inquiunt probabile esse Aristotelem hoc in problemate semper fuisse ambiguum. Addunt et rursum problema de immor-

(car il semble, à le lire, que les mêmes hommes aient soutenu les deux thèses) on ne manquera pas de les trouver. Je ne me souviens pas que Duns Scot ait parlé ce langage, et ce n'était d'ailleurs pas sa position. J'ignore à qui cette thèse doit être attribuée.

Nifo lui-même se défend avec énergie de soutenir cette opinion. Il estime que l'immortalité de l'âme est démontrable et il en apporte des démonstrations empruntées à la tradition platonicienne, notamment Albert et Avicenne. Bien mieux, Nifo estime qu'Aristote et Averroès ont au moins rendu cette démonstration possible en prouvant que l'âme est immatérielle. Il s'arrête pourtant là. Démontrer que l'âme est créée par Dieu lui semble impossible. Lui-même en tout cas n'en connaît pas de démonstration[9]. L'historien n'a pas à juger les querelles qu'il raconte. Je me permets seulement de faire observer à mon tour, que si la création des âmes humaines par Dieu n'est pas démontrable, on ne voit pas bien comment leur immortalité pourrait l'être. En effet, si on ne sait pas que l'âme est créée, on ne peut pas être sûr qu'elle n'est pas engendrable à partir de la matière, et si elle est engendrable, elle doit

talitate animae esse neutrum, cum ad neutram partem demonstrationes repertae dudum sint, propter quod inquiunt ratione naturali animae rationalis immortalitatem sciri non posse, sed eam esse aeternam est tantum fide creditum et ex revelatione prophetica nobis traditum. Cuius sententiae Galenus existens medicorum princeps animam rationalem esse immortalem inter ea problemata quae credit apposuuit, fecit enim librum de his quae credit in quo animam rationalem aeternam esse magis proprie creditum quam scitum inquit esse. » *De intellectu* I, 7, f° 3 va. — « Et quoniam sapiens considerat utriusque partis argumenta, et solutiones eorum, judicabit problema de aeternitate rationalis animae esse neutrum, ut dicunt, licet fide omnino firmiter tenendum sit quod rationalis anima perpetua sit, ut inquiunt : haec est horum sententia fideliter recitata, sicut in libris eorum inveni. » Part I, cap. 7, f° 3 va.

(9) « Pace tantorum dixerim animam non extingui secundum extinctionem corporis non tantum fide teneo, sed etiam rationibus demonstrativis et a philosophorum, et maxime Aristotelis confirmabo auctoritatibus, et post redibo ad sententiam istorum, judicans quid veri, quidque falsi dicant, semper tamen cum tantorum pace ac reverentia loquar, nihil enim plus menti meae incompossibile dudum in philosophia reperi quam animam corporis morte mortem accipere. » A. Nifo, *De intellectu*, I, 8 ; f° 4 va. — Ses arguments proviennent de Plotin, Platon, Albert le Grand (noter : « Haec sunt argumenta quae collegi ex *divo* Alberto in libro *de Origine animae*, tract. I, cap. 6...) Avicenne, Algazel etc. Un second développement prouve la même conclusion par Aristote et Averroès, qui ont tous deux établi l'immatérialité de l'âme, d'où résulte son immortalité (au moins collective). Nifo déclare enfin la vérité sur la question, lib. I, cap. 19. C'est que l'âme raisonnable est « finitam a parte ante et sempiternam a parte post. » (f°. 10 rb). Pourtant, il n'entend pas démontrer que l'âme raisonnable soit créée par Dieu : « Quod rationalis anima simul cum corpore ac in corpore oriatur, ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile, quod enim meritum ac nostrae fidei praemium adepti fuissemus, propter quod tanquam arcanum sibi Deus retinuit nec hoc revelare jussit nisi credentibus, verum licet indemonstrabile hoc sit, persuaderi id potest forte melioribus syllogismis quam his quibus philosophi utuntur ad oppositum hujus. » I, 20 ; f° 10 rb). Voir sa propre position, I, 25 ; f° 12 v, où Nifo propose l'argument, le plus fort qu'il puisse imaginer contre Averroès sur ce point : f° 12 vb : « Et crede mihi hanc rationem.... »

être aussi corruptible. C'est là, semble-t-il, une de ces inconsistances que les lecteurs de Nifo lui reprochent. Quoi qu'il en soit, Nifo ne doute pas que l'immortalité soit démontrable ni qu'Aristote l'ait en effet démontrée[10]. L'immortalité de l'âme n'est pas une conclusion ' neutre '.

Quand il en vient à définir sa position sur la question, Nifo n'a d'autre choix que celui qui s'offre entre concevoir l'univers d'Aristote comme composé de deux genres de substances seulement : les substances séparée et les substances matérielles, ou le tenir pour composé de trois genres de substances : les substances séparées (Intelligences, Anges) ; des substances matérielles (corps inorganiques ou vivants mais non doués de connaissance intellectuelle) ; des substances intermédiaires enfin (hommes) composées de matière et de formes en partie immergées dans la matière, en partie émergeant de la matière, « comme sont les âmes raisonnables situées à l'horizon du temps et de l'éternité »[11]. Ce

(10) « Et quando haec sunt modo dicta, superest modo colligere quid veri quid falsi posteriores Alexandri dixerunt. Quando ergo dicunt animam rationalem esse novam in corpore nostro et immediate a Deo sublimi verum dicunt ; et in hoc non insisto propterea quod quia infra immorabor ; quando dicunt Aristotelem in hoc quaesito esse ambiguum, ex his quae hoc capite induximus patet Aristotelis verba immortalitatem innuere omnino et sine dubio ; quando etiam dicunt problema esse neutrum hoc quo uterque modus opinandi habeat motiva probabilia, constat non tantum animae rationalis immortalitatem esse fide creditam, immo et rationibus et demonstrationibus a posteriori et a priori, quas relinquo, cum eas apponat Avicenna in 6 naturalim parte quinta. Ultimo dixerunt rationalem animam ad corporis corruptionem dissipari totius, factam tamen immediate a Deo, non per opus creationis, sed per animationem ipsam, ut dictum est. Et hoc nec mihi consonat, quoniam eadem potentia forma extrahitur ad esse, qua reducitur in non esse, secundum fundamentum peripateticorum, modo tamen diverso, quemadmodum enim nautae presentia causa est salutis, sic et absentia causa erit submersionis navis, quemadmodum Aristoteles inquit in physica auscultatione. Ergo si rationalis anima desinet esse per destructionem totius, oportebit ut in potentia materiae redeat nisi annihiletur, quod inconsonum videbitur philosophis ; quare si in potentiam materiae redibit ex ea extracta erit, quare non erit forinsecus, et a Deo in corpore adveniens. Praeterea si rationalis anima desinit ad corporis destructionem, tunc sine dubio ipsa, et in esse, et in conservari, a materia dependebit, et quoniam forma fuerit dependens in esse et in conservari a materia, sine dubio deducta erit ex ejus posse, cum eam non excedat, et rationalis anima continebitur in semine, cujus contrarium dictum est, ex verbis Aristotelis in secundo de generatione animalium capite 10 praedicto. Ex his perspicuum remanet quanta sit philosophiae utilitas, cum ex ea non tantum rationalis animae immortalitas sciri possit ex verbis Aristotelis, verum et aliorum antiquorum, et demonstrationibus apertis. » A. Nifo, *De intellectu*, lib. I, cap. 10 ; f° 6 va.

(11) « ...modo expedit nostram positionem narrare... Dicimus igitur genus formarum tripertitum esse, quaedam enim proculdubio formae sunt, quae et secundum esse et secundum functionem sui officii, ac secundum opus se in corpore immergunt, ac a corpore penitus comprehenduntur, quemadmodum elementorum sunt formae ; hujusmodi quippe formae tanto constituuntur per corpus ac materiam, quod non modo esse, verum nec operari possunt sine corpore ac materia. Sunt et aliae porro formae, quae et secundum esse et secundum opus corpus ac materiam excedunt, ab eisque elevantur, quemadmodum animae sunt animalium caelestium, hae quidem enim a magnitudine

deuxième genre d'univers est celui de Nifo, et sans méconnaître ce qu'il doit à Platon, il l'attribue pourtant à Aristote, en quoi l'on voit qu'il est effectivement devenu un disciple de saint Thomas d'Aquin.

En tant que l'âme émerge ainsi de la matière, elle en est séparée ou du moins séparable ; elle est donc immortelle. Les démonstrations *a priori* et *a posteriori* en ont été données par Avicenne ; on pourra les y chercher. Il en résulte ceci, que l'immortalité de l'âme est démontrable et démontrée, et qu'Aristote n'est pas resté dans l'ambiguïté sur ce point, car il donne à entendre sans hésitation possible que l'âme est immortelle, et non point l'âme unique d'Averroès, mais bien l'âme individuelle et personnelle de chaque être humain.

Lorsque Nifo s'engagea dans la querelle, il n'avait donc plus à chercher sa position ni des arguments pour la défendre. Il lui suffisait de puiser dans le *De intellectu* de 1505, comme dans un arsenal dont toutes les armes étaient siennes. C'est ce qu'il fit en effet dans son *De immortalitate* de 1518, mais il n'avait pas cette fois à convertir un être aussi vacillant que lui-même. Pomponazzi était plus difficile à ébranler.

Comparé à son *De intellectu*, le *De immortalitate animae* de Nifo semble bref. Il ne contient d'ailleurs rien de très original. L'auteur professe le plus profond respect pour saint Thomas d'Aquin, « vir doctissimus et omnium meo judicio peripateticorum princeps »[12]. Ici comme

non comprehenduntur, nec a corpore constituuntur, verum, ut peripatetice loquar, corpus constituunt, ac agunt, nisi quispiam has in officio secundo a corpore dependere objiciat. Et cum universaliter maxime extremorum communi cursu media cadant, probabile est harum formarum in extremo medias esse, quae partim se in materiam immergunt, ac partim ab ea solvuntur, cuius quidem generis rationales sunt animae, hae quidem in horizonte sunt aeternitatis et temporis, ut Plato inquit... His itaque sic expositis perspicuum est quonam modo rationalis anima forma sit corporis, est enim forma media inter extremas formas. Quantumque corpori immergat, patet quoniam secundum essentiam materiae ac corporis actus est ; secundum vero potestatem, etsi in se et respectu materiae una sit numero, est ad intelligibilia universalis virtus, ut diximus, quantumque a materia elevetur etiam, quoniam et secundum potestatem elevata est, quemadmodum virtus magnetis in materia est mixta, quoniam vero operatur non per materiam mixtionis, eo fit ut a materia elevetur, et hoc habito, et perfecte intellecto, quaestiones omnes possunt removeri quae ad nos inducuntur. » A. Nifo, *De intellectu*, Lib. II, cap. 22 ; f° 25 rb.

(12) Selon la dédicace de l'œuvre à Léon X, Ambroise de Naples, allant de Mantoue à Naples, rendit visite à Nifo et, en lui remettant un exemplaire du livre de Pomponazzi, l'invita à le réfuter. Nifo s'en défendit d'abord pour diverses raisons, mais il finit par accepter. La dédicace conclut sur une note belliqueuse : « Nec opusculi mireris parvitatem, cum diffusissimum librum ocissime sub clipeo tuae Beatitudinis sim editurus, ubi hunc errorem diligentius, ut diximus, et alios fere innumeros refutabimus et ne credas beatissime Pater me cum Pomponatio solum calamo voluisse certare : sub campo tuae Beatitudinis, offero ipsi voce duellum, nec prius cessandum, quam alter nostrum alteri herbam dederit. Valeat Tua Sanctitas, et diu Felix. » — Le passage cité se trouve au cb. 72 ; édition de 1518, f° 16 v.

dans son *De intellectu*, il donne au saint le titre d'honneur d'*expositor*, en quelque sorte par excellence[13]. Encore comme dans le grand traité sur l'intellect, Nifo proteste contre l'opinion soutenue par plusieurs que l'immortalité de l'âme est une position « neutre », en ce sens qu'il y aurait des raisons dialectiques suffisantes de soutenir le pour ou le contre[14]. Son argumentation, comme sa position même, sont toutes d'emprunt. Nifo se propose de montrer à son tour non pas même que l'âme est immortelle, mais qu'on peut en démontrer l'immortalité par des notions tirées d'Aristote.

Il faut néanmoins lui savoir gré d'avoir envisagé de front une question de soi difficilement évitable et dont pourtant bien peu d'Aristotéliciens chrétiens se sont inquiétés : si Aristote a vraiment pensé que l'âme humaine est immortelle, comment se fait-il qu'il ne l'ait jamais dit ? Ses commentateurs chrétiens dépensent des trésors d'ingéniosité à prouver que sa doctrine n'exclut pas l'immortalité de l'âme, et même que certains passages donnent à penser qu'il a admis cette doctrine. Il se peut ; nous n'allons pas régler aujourd'hui une controverse qui a mis aux prises pendant des siècles des commentateurs d'Aristote intimement familiers avec ses écrits ; il reste pourtant que le Philosophe aurait pu écrire sans peine ces mots si simples : l'âme de chaque homme est une substance intellectuelle immortelle. Or il ne l'a pas fait.

Nifo ne le nie pas. Il reconnaît au contraire qu'il en est bien ainsi : « Quia ab Aristotele de statu animae post mortem pauca, aut nulla habemus, a Platone vero plurima, creditum est Aristotelem putasse animas ipsas cum corporibus aboleri, Platonem vero post obitum remansisse » ; et un peu plus loin, parlant encore d'Aristote : « Verum de statu animae post mortem ab ipso pauca accepimus[15]. Sa réponse est simple : Aristote ne parle que de l'âme dans son état naturel tel que la raison et la philosophie peuvent le connaître, non de son état dans la vie future, dont nous n'avons pas d'expérience et sur lequel la foi seule nous instruit. Accordons-le ; encore reste-t-il qu'Aristote n'a rien su de la foi chrétienne, ni d'une autre vie, ni de ce que l'état de l'âme pourrait bien être après la mort du corps. Il serait paradoxal de lui attribuer la doctrine de l'immortalité de l'âme pour la seule raison qu'il n'en a jamais parlé.

Sur le fond de la question soulevée par Pomponazzi, Nifo apporte peu de chose. Comme presque tous les adversaires de Peretto, il refuse de s'en tenir au terrain défini par lui. Il regrette que, parlant au nom de la seule raison naturelle, Pomponazzi n'ait considéré que l'opinion d'Aristote, sans tenir compte des autres philosophes, et d'abord de Pla-

(13) A. Niphus, *De immortalitate animae*, cap. 85, f° 23 v.

(14) C'est l'objet du ch. 84 : « Quod haec, anima est immortalis, non est problema neutrum, immo sit conclusio per se demonstrabilis ».

(15) A. Niphus, *De immortalitate animae*, cap. 85, f° 23 v.

ton : remarque juste en soi, mais qui déplace le débat. Il reprend aussitôt l'argument, déjà réfuté par Pomponazzi, que « si l'âme intellective, et l'esprit lui-même était absolument mortel, l'homme ne serait, ni absolument ni relativement intermédiaire entre le mortel et l'immortel ; au contraire, il serait à l'extrémité du mortel »[16]. Revenant sur la question centrale du débat, Nifo démontre en outre avec vigueur, que puisque l'âme intellective connaît l'universel et l'immatériel, il faut qu'elle participe à sa nature ; d'où la conséquence nécessaire : « Quod si participatione intellectivae animae ipsum intelligere sit universale, abstractum atque immateriale, anima ipsa per essentiam erit immaterialis, abstracta et universalis. Quod autem per essentiam est immateriale, universale et abstractum, a corpore dependere non potest ut a subjecto ; patet ergo intellectivam animam esse penitus a corpore abstractam ut a subjecto ex eo videtur, quia ejus operatio aliter ab ipsa est, quam in agente sit ». L'objection de Pomponazzi lui revient alors à l'esprit : même si l'âme intellective n'est pas dans le corps comme dans un sujet (car l'intellect agent est séparé) elle est liée au corps comme à son objet. A quoi Nifo répond qu'en effet l'intellection ne se produit pas sans phantasme, mais puisqu'elle est dans le phantasme d'une autre manière que dans l'intellect, il n'est pas impossible que l'intelliger ne se fasse pas sans phantasme, et que pourtant l'âme intellective, à laquelle l'intelliger doit d'être universel, abstrait et immatériel, soit indépendante du corps[17]. Il s'en faut que l'argument soit sans valeur, mais il ne répond pas à la question que Pomponazzi avait posée : Aristote dit que si l'intellect ne pense pas sans l'imagination, il n'est pas séparé ; la meilleure dialectique du monde ne saurait obtenir d'Aristote lui-même une autre réponse à la question.

On peut donc éprouver quelque surprise à voir Nifo citer ce passage d'Aristote et dire que tout ce que Pomponazzi peut faire est de le répéter. Qu'attendait-il donc de plus ? Nifo le dit : « Hoc est totum quod potest Pomponatius, tametsi ante ipsum divus Thomas quaestionibus disputatis *de Anima* haec diligenter consideravit »[18]. En effet, saint Thomas a discuté la question, là et ailleurs, mais on ne peut

(16) *Op. cit.*, cap. 2, f° 1 v a. Pomponazzi répondrait que, précisément, le sommet du mortel confine au bas de l'immortel. Nifo lui reproche, assez curieusement, de parler ici en platonicien ; il faudrait de longs développements pour arbitrer ce seul confit. On ne le ferait pas sans risque d'erreurs, et il y en a littéralement des centaines d'autres. Ce qu'il est juste de dire en faveur de Nifo, c'est qu'il est remarquablement informé de l'histoire doctrinale de la question.

(17) *Op. cit.*, cap. 14, f° 3 v a. Nifo insiste : « Rursus stabit intellectivam animam participatione cujus ipsum intelligere est abstractum, esse magis et per essentiam abstractam, quandoquidem omne tale per participationem reducitur ad aliquid tale per essentiam ; ergo licet ipsum intelligere non sit sine corpore, anima intellectiva est e corpore simpliciter independens ».

(18) *Ibid.* Cf. THOMAS D'AQUIN, *Q. D. de anima*, a. 1-2.

reprocher à Pomponazzi de n'avoir pas pris ses arguments en considération. Il ne les a pas tenus pour valides, ce qui est tout différent, et l'on ne voit pas que Nifo lui-même ait rien trouvé à dire pour faire avancer la question. Aristote dit, selon Nifo lui-même : *si aliquod opus aut aliqua passio, est animae propria, contingit ipsam animam separari.* Rien ne sépare saint Thomas de Pomponazzi sur ce point ; c'est le sens de *propria* qui les divise. Pomponazzi refuse de tenir pour propre à l'âme, une opération que celle-ci ne peut exercer sans recourir au corps ; saint Thomas assure qu'Aristote pense le contraire, et c'est toute la question.

Nifo n'est pas sans le savoir et l'on doit reconnaître qu'il recourt à un remède héroïque pour écarter l'obstacle que crée le redoutable texte d'Aristote. Il affirme, en invoquant l'autorité de Philopon dans son commentaire sur le *De anima*, que le passage du Philosophe se rapporte à une toute autre question. Il serait dirigé contre la doctrine de Platon. Pour éliminer la thèse platonicienne selon laquelle l'âme humaine préexiste au corps, Aristote aurait objecté que l'intellect humain, ou bien est imagination, ou bien, tout au moins, n'est pas sans imagination ; d'où résulte que l'âme n'a pas d'opération où n'intervienne le corps, puisque l'intellection elle-même, qui semble éminemment étrangère au corps, semble ne pas se faire sans le corps : « Ceci établi, il ajoute deux hypothétiques entièrement distinctes. Voici la première : S'il existe une œuvre propre à l'âme, en ce sens qu'elle s'y trouverait avant que l'âme ne soit unie au corps, il se peut que l'âme soit séparée ; entendons par là : qu'elle ait préexisté au corps, séparée et faite avant lui. Au contraire, s'il n'existe pas d'œuvre propre à l'âme, en ce sens qu'elle serait dans l'âme avant que celle-ci ne soit unie au corps, l'âme elle-même ne sera pas séparable en soi, en ce sens qu'elle serait faite et parfaite avant le corps. On ajoutera alors l'antécédent de la deuxième hypothétique : or il n'y a aucune œuvre qui soit propre à l'âme, en ce sens qu'elle s'y trouverait avant que celle-ci ne soit unie au corps ; il n'est donc pas possible que l'âme soit séparée, au sens d'être faite et parfaite avant les corps. Que nulle opération ne soit propre à l'âme, en ce sens qu'elle s'y trouverait avant que l'âme ne descende au corps, c'est évident par la solution qu'Aristote a d'abord proposée au sujet de l'âme : car s'il est une œuvre propre à l'âme, c'est éminemment l'intelliger ; mais l'expérience enseigne qu'intelliger, ou bien est imaginer, ou ne va pas sans imagination ». Et voici la conclusion : donc l'âme n'est pas séparée du corps en ce sens qu'elle aurait été créée avant lui : « Ex his habere vult [Aristoteles] animam non separatam quasi ante corpora creatam. Patet ergo haec non esse contra opinionem eorum qui asserunt animam esse abstractam a corpore »[19]. Devant cette prodigieuse exégèse,

(19) *Ibid.*, f° 3 v b.

Pomponazzi se sentira désarçonné. Comment réfuter cette invention ? On ne voit vraiment rien qui la suggère dans le texte d'Aristote. On ne sait par quel bout la prendre et c'est bien pourquoi, même lorsqu'elles ne sont pas sans objet, les controverses de ce genre sont sans fin.

En fait, pourtant, elles finissent. Elles meurent d'épuisement. Le nombre des réponses possibles étant limité, les interlocuteurs se fatiguent de reprendre les mêmes. Nifo avait de quoi décourager Pomponazzi par son aptitude à insérer chaque question dans une plus générale, où elle se perd[20]. Peut-être tient-il simplement la parole qu'il a dite en prévenant qu'il allait argumenter *peripatetice et platonice*[21]. Saint Thomas oublié, l'acte d'être de la forme perdu de vue, le seul recours contre Aristote était Platon. C'est même pourquoi, aujourd'hui encore, tant d'historiens de saint Thomas, oublieux de sa doctrine propre, le défendent contre le reproche d'aristotéliser en disant qu'il platonise.

C'est du moins ce que fait Nifo, et cet averroïste repentant pouvait aisément le faire, car il y a du platonisme chez Averroès. Des liens secrets apparentent l'Intellect séparé de sa physique à l'idée du Bien, source de toute intelligibilité chez Platon, et au Dieu Soleil des esprits chez saint Augustin. Il est compréhensible que les passages d'Aristote qu'invoque Nifo en faveur de la séparabilité de l'âme intellective soient pour la plupart ceux qu'invoquaient les averroïstes en faveur de l'unicité des Intellects[22]. Pomponazzi s'en débarrassait par le même procédé. Au point où nous en sommes de la controverse, il semble clair que personne n'ait accepté de rencontrer Pomponazzi sur son propre terrain, celui du texte d'Aristote lui-même soumis à une exégèse philosophique exacte. Un seul autre que Pomponazzi l'a fait, mais avant lui, et avec le résultat que l'on sait : jouant le jeu selon la règle, Cajétan avait précédé Pompo-

(20) Une cause accessoire de confusion dans l'esprit du lecteur est que, au lieu de distinguer les problèmes comme avait fait Pomponazzi, Nifo discute souvent ensemble Thomas d'Aquin et Averroès ; par exemple, ch. 18, f° 4 v. Ceci tient à son désir de défendre même Averroès contre les objections de Pomponazzi. Averroès était son ancienne autorité philosophique et Nifo lui restait encore sentimentalement attaché : ch. 24 et sv. — Discussion de la notion de béatitude ch. 29-32. — Récapitulation : ch. 35. — Résumé des raisons alléguées par Pomponazzi lui-même en faveur de son opinion, ch. 36-37.

(21) *Op. cit.*, ch. 39-41, f°s 8 v a-9 r b.

(22) *Op. cit.*, ch. 42-44, f° 9 r-v. — Des remarques analogues sont appelées par les chapitres où Nifo aligne diverses preuves de l'immortalité de l'âme complètement étrangères à l'aristotélisme, et, par là même, au sujet : ch. 52-56, *op. cit.*, f°s 11 v b-13 r a. Il revient à la vraie question, ch. 58-83, f^or 13 v b-22 v b, mais toujours avec les mêmes échappées en toutes directions. Un cas type est celui du ch. 84, où, pour prouver que l'immortalité de l'âme n'est pas un problème 'neutre', il établit qu'elle a été prouvée par Platon (f° 22 v b-23 ra), à qui il joint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et nombre d'autres. Il va plus loin dans l'art de prendre les arguments à contre-sens : « Cum dicit articulos fidei non esse demonstrabiles, falsum asserit, nam probari possunt ex principiis per se notis in theologia... etc. ; ch. 84, f° 23 r a. Était-il vraiment nécessaire de le démontrer ?

nazzi sur sa propre voie. Il avait anticipé la conclusion du philosophe : il n'y a pas de démonstration de l'immortalité de l'âme chez Aristote et l'on n'y trouve même pas de quoi la démontrer. Jamais Cajétan n'ira jusqu'à dire qu'Aristote démontre le contraire, mais il rejoindra plus tard Pomponazzi sur cette conclusion que l'immortalité de l'âme n'est démontrable d'aucune manière, étant essentiellement une vérité de foi. Une position si fortement défendue pouvait résister aux attaques de Nifo ; il n'est pas déshonorant pour lui d'avoir échoué.

VIII. Pomponazzi contre Nifo

Pomponazzi ne pouvait laisser le champion du pape Léon X sans réponse. Ce fut le *Defensorium P. Pomponatii Mantuani sive responsiones ad ea quae A. Niphus Suessanus adversus ipsum scripsit de immortalitate animae*, publié d'abord à Bologne en 1519, republié dans le recueil de 1525 dont je citerai le texte[1].

Le débat s'engage avec une courtoisie que Pomponazzi ne feindra pas jusqu'à la fin. On le voit en effet prétendre que s'il peut satisfaire aux objections de Nifo, il se sentira du même coup débarrassé de la piétaille. A certains égards, d'ailleurs, il a poussé son attaque plus loin peut être en répondant à Nifo qu'en aucune autre réplique à ses contradicteurs.

Pomponazzi refuse naturellement de tenir l'âme pour séparable, mais il en donne une raison très forte. Puisque l'âme est forme du corps, ce que nul péripatéticien ne conteste, elle est à la fois motrice et mue, comme le sont toutes les formes naturelles qui, en tant que formes de leurs matières, participent inévitablement au mouvement des corps qu'elles animent. A ce titre, l'âme est un des objets de la science du corps en mouvement, qui est la physique. C'est une ' nature '. Or aucune forme naturelle ne peut s'exempter de la matière sensible, puisque la définition d'une nature est précisément d'être la forme d'une substance corporelle.

Ici, Pomponazzi insère une remarque curieuse, mais importante. Il fait observer que Thomas lui-même le dirait, ou plutôt, qu'il le dit en effet comme contraint à l'admettre par la vérité. Ajoutons nous-même

(1) Dans l'édition de 1525, le *Defensorium* se trouve aux folios 81-108. En voici l'explicit, qui a son intérêt propre : « Expletum est (sc. *Defensorium*) per me Petrum filium Joannis Nicolai Mantuani die 5 Januarii MD19 in florentissimo gymnasio Bononiensi et in capella s. Barbatiani annoque 6 pontificati Leo. X ». On y joindra le colophon du volume : « Ad laudem Dei patris filii et spiritus sancti et gloriosissimae matris domini Jesu Salvatoris nostri, necnon salutiferae crucis, in cujus vigilia ego Petrus filius Joannis Nicolai Pomponatii finem imposui huic negotio. Die 3 septembris 1521. Anno pontificatus nono divi Leonis Xmi. Anno vero primo Ducatus Venetorum Antonii Grimani in almo gymnasio Bononiensi in capella Sancti Barbatiani confessoris etc. » La mention *etc.* est dans le texte.

qu'en effet saint Thomas admet cette notion fondamentale de la nature aristotélicienne : toute forme d'un corps est une nature ; au-dessus de la nature, il n'y a que les substances séparées. Mais Pomponazzi continue : « Il y a pourtant une différence entre Thomas et les purs Péripatéticiens. Selon Thomas et la vérité chrétienne, bien que l'âme n'ait pas l'aptitude à se séparer de la matière sensible, elle s'en sépare en fait *comme les accidents dans l'eucharistie*, au lieu que, selon les péripatéticiens purs, elle n'en est séparée ni en acte ni en aptitude. C'est donc seulement par un miracle divin que notre âme peut être séparée du corps, si l'on suit les principes d'Aristote »[2].

Ceci mérite qu'on y réfléchisse, mais on ne peut mesurer la portée de l'objection sans avoir le texte de saint Thomas sous les yeux[3]. Dans la *Summa theologiae*, saint Thomas explique qu'après la consécration, les espèces du pain et du vin subsistent à l'état d'accidents à qui Dieu confèrerait l'acte d'*esse* qu'avant la consécration ils recevaient de la substance du pain ou de celle du vin. On objectera que c'est impossible, car la nature d'un accident est précisément de ne pas avoir d'*esse* propre, mais seulement un *inesse*, et cela est vrai, mais c'est justement en quoi le miracle consiste : des accidents, dont l'*esse* est un *inesse*, qui existent à part comme des substances.

Il va de soi que saint Thomas n'applique pas cette doctrine au cas de

(2) « Verum est differentia inter Thomam et pure peripateticos, quoniam secundum Thomam et veritatem christianam, anima licet aptitudine non potest separari a materia sensibili, tamen actu separatur veluti accidentia in eucharistia ; at secundum puros peripateticos, neque actu neque aptitudine ; quare solo divino miraculo anima nostra potest separari a corpore insequendo principia Aristotelis ». POMPONAZZI, *Defensorium*, cap. 6, f° 85.

(3) THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III, qu. 77, art. 1. Tout l'article est à méditer, car on y voit l'introduction d'une notion purement métaphysique dans la définition d'un mystère (il ne s'agit pas de son explication). Puisqu'il faut choisir, je citerai en entier l'étonnant *ad 2m*, qui part de la notion proprement thomiste de la substance, donc aussi de l'accident : « Ad secundum dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse (i. e. l'*esse*, ou acte d'être, pris en soi) non potest esse essentia substantiae vel accidentis (parce que l'*esse* n'est pas une essence). Non est ergo definitio substantiae, ens per se sine subjecto ; nec definitio accidentis, ens in subjecto ; sed quidditati, seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto ; quidditati autem sive substantiae accidentis competit habere esse in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est aptitudo ad subjectum, quae semper manet in iis, non actualis inhaerentia, nec competit eis definitio substantiae ». Les mots *aptitudo* et *actualis* ont laissé leur trace dans le texte de Pomponazzi. Ainsi, les accidents eucharistiques sont des accidents doués d'un *esse* miraculeux. Ils sont des 'accidents séparés', composés d'une forme accidentelle et de son *esse*, comme des anges. Voici ce texte qui avait en effet de quoi retenir l'attention de Pomponazzi : « post consecrationem ipsa accidentia, quae remanent, habent esse, unde sunt composita ex *esse* et *quod est*, sicut in I. de angelis dictum est (q. 50, a. 2, ad 3) : et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum ».

l'union de l'âme et du corps ni à l'aptitude de l'âme à subsister seule. Dans son anthropologie, c'est le plus naturellement du monde que l'âme est capable de subsister sans son corps. Rappelons-le, la nature de l'âme humaine est celle d'une substance intellectuelle composée de son essence et de son *esse*. Comme substance, elle est capable de subsister par soi. Que vient-il donc de se passer ? Ceci, que tous les participants à la discussion s'accordant à oublier cette doctrine (et Pomponazzi est plus excusable que Cajétan) *la subsistance de l'âme hors du corps, en vertu d'un acte d'exister qui lui soit propre, devient aussi miraculeuse que celle d'un accident eucharistique subsistant, par un acte d'être propre, en dehors de la substance du pain ou du vin.* Depuis que les théologiens avaient oublié la notion d'*esse*, et puisqu'ils continuaient néanmoins à enseigner qu'elle est séparable du corps, ils avaient fait de son immortalité un miracle. Pomponazzi s'étonne donc à bon droit que des philosophes prétendent la démontrer. On ne pense pas assez que la conséquence était devenue nécessaire. Le *non placet* de Cajétan au Latran a valeur de preuve expérimentale. En métaphysique pas plus qu'ailleurs on ne peut renoncer aux principes et maintenir les conclusions.

Pomponazzi avait donc pour lui, sinon la métaphysique, du moins la logique et, en ce sens, il comprenait mieux qu'eux mêmes la position de plusieurs de ses adversaires. Il discerne que le désir de sauver certaines conclusions inspire une partie de leurs propos, et comme eux-mêmes ne se souviennent pas plus que lui des conditions philosophiques requises pour que ces conclusions cessent d'être arbitraires, il s'étonne à bon droit de leur obstination à les soutenir. Je ne doute pas que son estime pour saint Thomas soit sincère, mais lui même déclare qu'il n'a jamais pu comprendre sa position, et en effet, telle qu'il la conçoit, elle n'a pas de sens. Il imagine que saint Thomas conçoit l'âme raisonnable comme une forme naturelle aristotélicienne, mais antérieure par nature au sujet où elle réside et qui, par conséquent, ne tient de lui ni son être, ni son unité, ni sa distinction des autres êtres. On se demande alors pourquoi elle a besoin d'un corps ? Il est vrai que, dans cette doctrine, Dieu la crée, mais c'est justement pourquoi sa naissance ne devrait pas être liée à celle d'un corps[4].

Les exhortations qu'on lui adresse de toutes parts, de songer à ne pas mettre en péril la foi chrétienne, ne sauraient émouvoir Pomponazzi, car en un sens il s'en souvient mieux que tout autre. Non seulement il est prêt à admettre l'immortalité de l'âme en chrétien, mais il estime qu'on ne peut pas l'admettre autrement. Ce n'est pas une vérité isolée que l'on puisse maintenir seule. Pour la soutenir, il faut prendre avec elle tout un système d'autres vérités dont elle est solidaire, avec lesquelles elle fait corps et sans lesquelles elle n'a plus de sens.

(4) Pomponazzi, *Defensorium*, cap. 20, f° 94 b.

Or il n'y a qu'un seul corps de vérités qui soit tel, et c'est la doctrine chrétienne. « Si l'âme est immortelle, le monde n'est pas éternel. Si l'âme est immortelle, il y a une résurrection, et ainsi du reste. Aucune position ne peut donc raisonnablement tenir que l'âme est immortelle, sauf la position chrétienne »[5].

Dans le même esprit, Pomponazzi discerne plus clairement que ses adversaires les nécessités internes de l'aristotélisme, en tant que celui-ci se distingue de la tradition de Platon. Cette dernière lui semble cohérente en soi et soutenable sans injure à la raison. Dans l'*Alcibiade*, Platon faisait preuve de sagesse lorsque, d'accord avec sa propre position, il répondait que l'homme est une âme qui se sert d'un corps plutôt que le composé de l'une et de l'autre. Pomponazzi approuve de même Nemesius (qu'il prend pour Grégoire de Nysse) d'avoir dit que, puisque le Philosophe définissait l'âme comme la forme du corps, il la tenait pour mortelle. Pomponazzi n'enseignait donc rien de nouveau en attribuant cette doctrine au Philosophe : *neque certe aliter secundum ejus principia imaginari possumus*[6]. C'est d'ailleurs vrai, mais Nemesius acceptait de Platon une notion de l'âme qui permettait de la tenir pour immortelle ; Pomponazzi semble oublier que lui-même tenait cette conclusion pour indémontrable en tout état de cause, puisqu'on ne peut la prouver par les principes d'Aristote et que ceux de Platon, par lesquels elle devient démontrable, lui semblent faux.

Sans se décourager Pomponazzi s'obstine à ramener la discussion à son objet véritable. Il a déjà souvent protesté de sa foi en l'Écriture. Il redit et réaffirme que tout ce que la raison naturelle et Aristote peuvent dire contre cet enseignement divin est nul et non avenu. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : *quod quaeritur est : quid senserit Aristoteles, quidve per rationes naturales de hoc haberi potest ?* Sur ce terrain, la raison n'est pas libre de penser ce qu'elle veut. On invite Pomponazzi à dire ce que la foi enseigne ; il y consent, pourvu qu'on ne lui demande pas de le faire à titre de philosophe aristotélicien.

Il a deux raisons de ne pouvoir obtempérer. L'une est qu'il est professeur de philosophie à l'Université de Bologne où deux autorités lui imposent une règle de conduite. Le pape Léon X lui fait un devoir d'enseigner la philosophie sans se mêler de théologie, qui n'est pas son affaire. Il ne faut donc pas exiger de lui qu'il fasse intervenir la foi dans son enseignement. Pomponazzi n'est pas un théologien. D'autre part, il est responsable de son enseignement devant l'Université. Titulaire d'une chaire où il a à charge d'enseigner la philosophie d'Aristote, il s'y est engagé par serment ; il ne peut donc pas enseigner autre

(5) *Op. cit.*, cap. 20, f° 95 v.

(6) *Op. cit.*, cap. 25, f° 99 r a. Il venait de dire un peu plus haut, ou plutôt de rappeler, qu'il ne s'agit pour lui en tout ceci que de la pensée d'Aristote : « Sermo noster tantum ad Aristotelem vertitur... », cap. 22, f° 97 a.

chose. Pour lui, une seule règle : ce qu'Aristote a dit lui-même. Il n'est pas question de lui faire dire une chose plutôt qu'une autre ; ses paroles et ses raisons sont les seules règles qu'on puisse observer[7].

Il n'en va pas de même pour ce qui relève de la foi. On ne peut pas vouloir penser autrement qu'on ne pense, mais croire est au pouvoir de la volonté. Pomponazzi admet donc qu'on l'invite à croire, et il y consent volontiers. C'est ce qu'il ne cesse de redire, comme il le fait cette fois encore, et avec une insistance presque gênante. En lisant son appel à Jésus-Christ et la profession de foi où il se dit prêt à subir la croix avec son Sauveur s'il le faut pour prouver sa sincérité, on tremble à la pensée qu'elle pourrait n'être pas réelle. Si, comme plusieurs le pensent, elle est feinte, était-il nécessaire de pousser si loin l'abjection dans l'hypocrisie ? On ne lui en demandait pas tant. On l'honore plutôt en admettant *a priori* que, comme tout honnête homme, il pense en cela ce qu'il dit.

Reconnaissons pourtant que Pomponazzi a le talent d'éveiller le soupçon. Il inquiète. C'est peut-être que ce laïc, chargé de famille et peu soucieux de s'engager en quelque affaire où il n'a rien à gagner, prend facilement peur et s'inquiète de l'avenir. Comment apprécier le bien fondé de ses craintes ? Les exagérait-il ? Elles n'étaient du moins pas chimériques. Il avait des ennemis qui ne lui voulaient aucun bien et qui travaillaient à exciter contre lui les pouvoirs publics. Nous sommes mal placés pour apprécier la gravité du danger, mais il était réel et on doit s'en souvenir devant la vivacité de ses réactions. Ceci dit, il reste qu'elles n'arrangeaient pas les choses. Qui sont ces hommes, dont il ne dit pas le nom ni même la qualité, qui l'accusent d'hérésie « dans les tavernes ou dans des réunions de gens du commun » ? Les gardiens de l'orthodoxie ne se réunissent pas ordinairement dans les tavernes. On verra pourtant que l'un d'entre eux s'est en effet cru visé, et ses frères avec lui. Pomponazzi les exhorte à cesser d'aboyer : seraient-ce des ' chiens du Seigneur ' ? Mais il va plus loin et, même, à en juger par ce qu'ont de rhétorique les accusations qu'il lance, il semble exagérer

(7) « Quod autem postea dicit secundum catholicos, jam hoc protestati sumus, quod quidquid affirmat scriptura canonica, illud sine dubio ponimus, dicimusque rationes naturales, et quidquid est dictum per Aristotelem adversus eam esse vanum, cassum et nullius momenti. Sed hoc non est de quo est disceptatio. Quod quaeritur est : quid senserit Aristoteles, quidve per rationes naturales de hoc haberi potest ; ut namque inquit Hieronymus in prologo super librum Job, aliud est officium interpretis, aliud vero vatis. Ex mandato enim Leonis Decimi (noter cette riposte à la dédicace de Nifo) et Senatus Bononiensis teneor legere, interpretari et secundum judicium meum sententiare quid senserit Aristoteles, quid per principia naturalia haberi potest, et de hoc quaesito et de aliis astrictus sum ex juramento fideliter mentem Aristotelis aperire. Mandata sequor, juramentum observo ; non est nostri arbitrii dicere Aristoteles sic vel non sic tenuit ; sed judicium sumitur ex rationibus et verbis suis ; secundum enim suas rationes oportet judicare. » POMPONAZZI, *Defensorium*, cap. 29, f° 104 r a.

en mettant en cause les mœurs d'accusateurs dont tout indique qu'ils sont des religieux. Il est vrai que Pomponazzi détestait les moines, mais la vraie question n'est pas même de savoir si ses reproches étaient justifiés ; ils étaient en tout cas hors de propos. Perdus de vices ou non, ses adversaires avaient pris position sur des points de doctrine sans rapport avec leurs mœurs. Il pouvait traiter Nifo de Protée, de Vertumne, ou de tout autre nom désignant ce que nous nommons aujourd'hui une girouette, mais l'épithète de *flagitiosissimus* ne lui convenait pas. On dira qu'elle ne le visait pas, et c'est probable, mais c'est à lui que le *Defensorium* s'adresse et puisque ses dénonciations étaient anonymes[8], Pomponazzi risquait de blesser bien des susceptibilités. Ces choses doivent être dites en pensant à la vivacité de certaines réactions qui, autrement, s'expliqueraient mal.

Passons sur quelques ironies à l'adresse de ceux qui, avec les poètes, se représentent les âmes séparées en conversation dans l'autre monde[9]. Le passage décisif de sa riposte est celui où, revenant au texte central du *De anima* que chacun commentait à sa guise bien que son interprétation décidât de tout, Pomponazzi fait observer que le sens n'en est pourtant pas équivoque. Il s'agit, bien entendu, de la clause *sine phantasia*. Ceux qui veulent trouver l'immortalité de l'âme chez Aristote soulignent qu'il a donné le choix entre deux possibilités : *si autem est et hoc phantasia quaedam, aut non sine phantasia*. Il suffit donc, disent-ils, que l'intellect ne soit pas l'imagination pour que l'immortalité soit possible.

Là, on peut bien dire que la réponse lapidaire de Pomponazzi règle une fois pour toutes la question. A sa lumière, l'exégèse par laquelle Nifo substitue au problème en cause une soi-disant réfutation, par

(8) « Ast quae sunt fidei, quoad credendum nostra sunt. Ut namque dixit Augustinus, nullus credit nisi volens. Cum itaque haec credere redacta sint ad voluntatem nostram, ideo haec credo, haec praedico, haec observo, pro hisque paratus sum crucem subire, cum domino Jesu Salvatore nostro meipsum abnegare, ingenium captivare in servitutem Domini mei. Ast alia non sunt in potestate nostra ; datis enim praemissis, si consequentia conceditur, non est nostrum dissentire conclusioni. Bene est nostrum non considerare, sed non est nostrum, si concedamus antecedens, ut negemus consequens. Absit a philosopho, et magis a viro christiano unum in corde et alterum in ore habere. Cum itaque nostrum officium sit Aristotelem interpretari, sicque mihi videtur Aristotelem intellexisse, et quod nullo modo alio intellexit, mentiarne ut aliter dicam quam sentiam ? At scandalum est audientibus ! Ipsi non audiant, vel me legere prohibeant. Mentiri nolo ; minus volo esse infidelis ; bonis haec non sunt scandalum, sed malis. Quare obsecro hos viros qui in tabernis et in conventibus virorum vulgarium me de haeresi damnant, jam suis latratibus finem imponere ; longe enim majorem haeresim ipsi profitentur cum innocentem accusant. Verum aequalem et parem verbis vitam ducunt, sunt enim viri flagitiosissimi, adulatores, detractores, invidi, inflati, omnique vitiorum genere referti. » *Defensorium*, cap. 29, f° 104 r a. Cf. cap. 31.

(9) « Unde et vidimus Vergilium et ejus imitatorem Dantem ; et ante eos divinum Homerum attribuere animabus separatis et motum et locutionem et visum et reliqua hujus generis etc... », *Defensorium*, cap. 36, f° 107 v b.

Aristote, de la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, apparaît dans toute son improbabilité. La sobre lecture du texte d'Aristote par Pomponazzi ne la réfute pas, elle l'exorcise. A proprement parler, elle ne prouve rien, puisque la preuve est impossible en ces matières, mais elle amène le problème à l'état de nudité qui ne permet plus d'en méconnaître le sens. « Aristote », dit-il, « a posé deux conditions, savoir : *neque esse phantasiam*, c'est-à-dire, ne pas avoir besoin d'un corps comme sujet ; puis il a ajouté : *neque dependens a phantasia*, c'est-à-dire, ne pas avoir besoin d'un corps comme objet. Si une seule condition avait été suffisante, Aristote aurait dit : si donc l'intellect n'est pas l'imagination, il peut être séparé ; mais puisqu'il a posé les deux conditions, c'est que l'une et l'autre étaient nécessaires »[10]. Après cela, on peut si l'on veut maintenir l'exégèse thomiste du texte, mais, raisons d'apologétique mises à part, il devient difficile de dire pourquoi.

Il ne reste plus à Pomponazzi que de protester une fois de plus de sa fidélité à l'Écriture. Il le fait en termes qui rappellent le *non crederem evangelio* de saint Augustin[11], après quoi, déversant le flot de bile qu'il avait accumulé, il accable d'injures le malheureux Nifo, accusé cette fois par lui, non seulement d'inconstance intellectuelle, mais de ne même pas savoir ce qu'il veut[12].

(10) « Aristoteles namque duas posuit conditiones, scilicet neque esse phantasiam quod est non indigere corpore veluti subjecto ; et ultra neque dependens a phantasia : quod est non indigere corpore sicut objecto. Si namque una fuisset sufficiens, dixisset Aristoteles : si igitur intellectus non est phantasia, contingit eam separari ; quare, cum utramque posuerit, utraque est necessaria. » *Defensorium*, cap. 36, f° 107 v b. L'artifice qui consiste à faire du texte clef d'Aristote une réfutation de la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, inspire à Pomponazzi un vif étonnement : « O admirabilem expositionem... » etc., f° 84 v a. Et plus loin : « Sed accedamus ad secundam responsionem maximo chachinno dignam. Dixit enim quod secundum veritatem respondendo, Aristoteles non vult animam intelligere non posse sine phantasia absolute, sed solum dum est conjuncta et pro statu conjuncto. Quare postea infert duas istas conditionales. Prima est : si anima habet aliquam operationem sibi propriam, qua anima est, et actuat corpus, contingit ipsam separari, qua anima est et actuat corpus. Quare si intelligere est phantasia, aut non sine ea, quatenus est conjuncta, ut conjuncta non contingit ipsam animam separari, non quidem absolute, sed quatenus conjuncta est. Sed vir admirabilis, si iste erat sensus Aristotelis, haec quaestio est vana et non indiget syllogismo ; est enim nota ex terminis ; per te enim non plus vult Aristoteles nisi quod anima ut actuat, et dum remanet actuans, non potest separari, quoniam statim dum separatur, non remanet actuans. Vanus est igitur ille discursus, neque aliquid proficit ad istam conclusionem ; nam haec est statim per se immediata. « *Defensorium*, cap. 23, f° 84 v b.

(11) « Verum eadem de causa nihil adversus nos isti dicere debuissent. Primo quoniam vere mentem Aristotelis exposuimus, ut credimus. Secundo quoniam in omnibus nostris tractatibus, damnamus, blasphemamus et detestamur animae mortalitatem ; non quidem ex aliqua ratione naturali movemur ad hoc, sed tantum quia sacri canones sic determinant. Evangelio namque credo quia ecclesia credit. » *Defensorium*, cap. 36, f° 109 r.

(12) « Nos itaque finem imponentes huic nostro sermoni, duo dicimus. Primo quidem

IX. La dernière offensive de Spina

Les trois attaques de Spina, le *Propugnaculum* contre Cajétan, la *Tutela* et le *Flagellum* contre Pomponazzi, ont été publiées ensemble dans le recueil des *Opuscula* dont la dédicace au cardinal Domenico Grimani est datée du 10 août 1519. La controverse fut si rapide qu'il est difficile d'en suivre la chronologie dans le détail. Il faut donc se résigner à prendre comme un tout ce recueil imprimé avec des moyens pauvres, dont, pour certaines parties, les caractères sont si petits qu'on peine à les lire. Il est certain que Spina a terminé son *Flagellum* au cours de l'année 1518 (« percurrente anno domini 1518 »), sans autre précision. Nifo avait terminé son *De immortalitate animae* le 5 août 1518 ; enfin, comme il vient d'être dit, la dédicace au cardinal Grimani est datée du 10 août 1519 ; elle est probablement la dernière pièce du recueil que Spina ait écrite, puisque le volume parut à Venise le 10 septembre 1519.

En ce qui concerne Spina, la controverse fut à sens unique, car il attaqua trois fois, mais personne ne lui répondit. Pour des raisons que nous ignorons, et qui furent sans doute différentes, ni Cajétan ne répondit au *Propugnaculum*, ni Pomponazzi à la *Tutela*. On peut spéculer sur le fait, mais sans aboutir à plus que des hypothèses. Pomponazzi ne répondra pas davantage au *Flagellum*, mais il semble que lorsqu'il le rédigea, Spina ait eu déjà sous les yeux l'ensemble des pièces maîtresses de la controverse, y compris le traité de Nifo et le *Defensorium* écrit en réponse par Pomponazzi. Le ton de la dédicace et de certains passages de cette dernière intervention se comprennent mieux si l'on admet cette hypothèse.

Reprenant l'ensemble des événements au début de son *Apologia*, Pomponazzi en avait donné un récit pittoresque mais quelque peu tendancieux. Les faits qu'il y rapportait étaient certainement vrais : son livre fut saisi et la vente en fut interdite à Venise. En outre, on ne voit pas qui pouvait avoir provoqué cette mesure, sinon les théologiens, prêtres ou religieux que Pomponazzi en avait rendus responsables. Le ton sur lequel il avait résumé les événements était plus discutable, mais ce sont là des impressions personnelles dont chacun reste libre de juger. Une chose du moins est sûre, c'est que le ton n'avait pas plu à Spina, et cela se comprend. Selon le récit de Pomponazzi lui-même, tel qu'il se lit au début de l'*Apologia*, son écrit avait provoqué une levée de bou-

librum istum esse vanissimum, totumque refertum esse livore, arrogantia, jactantia, petulantia, nihilque constantiae habere, adeo ut nullus, neque etiam auctor possit intelligere quid sibi velit. Secundum quod dicimus est, quod cum nullus ponens animam esse immortalem et multiplicatam possit salvare dicta Aristotelis... ideo solum et simplici et sincera fide firmiter credendum est animam esse immortalem... » etc. *Defensorium*, cap. 36, f° 108 r b.

cliers dès qu'il était arrivé à Venise. Deux partis se formèrent contre lui, celui qu'on appelle le parti des Frères, ou des encapuchonnés (*cucullatorum*) et celui d'hommes compétents qui, sans se joindre aux précédents, n'étaient pourtant pas d'accord avec les conclusions du livre.

Cette description de la situation était, en gros, correcte, sauf en ceci, qu'il n'est pas sûr que tous ceux qui conspirèrent contre le livre furent des religieux, et que nous sommes au contraire certains qu'il y eut des religieux parmi les doctes qui déclarèrent fausse la conclusion du *De immortalitate*.

Quoi qu'il en soit, ceux à qui Pomponazzi ne pardonnait pas étaient les premiers[1]. Nul ne pouvait s'y tromper. Spina moins que tout autre puisqu'il était lui-même un de ces religieux qui s'étaient dressés contre le livre de Pomponazzi dès qu'il lui avait été possible de le lire. Le mot *cucullati*, qui remontait au moins au XIIe siècle, n'était pas à proprement parler une injure, mais on y verrait difficilement un terme de respect ; en outre, Pomponazzi rangeait clairement les moines du côté du vulgaire ; enfin, lus à la lumière de tout ce que Pomponazzi venait de dire des théologiens en général, de tels propos pouvaient légitimement blesser. Spina n'a pas digéré les ' encapuchonnés '. Il y reviendra au livre III du *Flagellum* : « Malheur au monde s'il n'y avait pas de ces hommes que tu nommes par dérision *cucullatos* »[2], mais dès l'origine de la querelle, Spina avait réagi avec vivacité.

Dès la *Tutela*, on sentait qu'il ne faisait à Pomponazzi d'autre confiance que celle qu'on ne pouvait décemment lui refuser. A ce moment, c'était le *deliramenta* dont j'ai parlé qui ne passait pas. Je l'ai dit, le mot pouvait s'expliquer, mais Spina pensait que, de toute manière, il ne fallait pas l'employer. Non sans perspicacité, il faut l'avouer, il juge que quelqu'un qui croirait fermement à la vérité absolue de l'immortalité de l'âme telle que la religion chrétienne l'enseigne, éviterait spontanément d'en parler comme d'un délire, même philosophique. A ce moment là, pensait-il, c'était le venin mortel caché au

(1) « Cum libellus noster de immortalitate animae in inclytam Venetiarum urbem delatus esset, illico duae sectae insurrexerunt. Unam namque fratrum sive cucullatorum nuncupata, qui de heretica pravitate apud ejus urbis patriarcham et illustrissimos senatores me detulit ; unde factum est ut statim ejusdem patriarchae et senatus decreto Bibliopola libellum istum vendere interdiceretur. Altera autem fuit secta quorumdam doctissimorum virorum, qui etsi hoc (sc. me hereticum esse) minime affirmarent, librum tamen hunc veritatem non continere dicebant, prorsusque ab Aristotelis sententia alienum. Quae cum ad aures meas pervenissent, quoniam me Venetias transferre non poteram, etenim et legendi officio et infirmitate detinebar, ad amicos ibi moras agentes litteras dedi, rogavique ut quae rationes isti mei delatores adversus me attulissent, per epistolas notificarent. A quibus intellexi hos criminatores nihil praeter verba et maledicta apud judices habuisse ». POMPONAZZI, *Apologia*, lib. I, prologue, f° 52 r.

(2) SPINA, *Flagellum*, lib. III, A (2). C'est à dire, lettre marginale A, deuxième série des lettres.

secret de son cœur que Pomponazzi n'avait pu empêcher de sortir[3]. Il refusait d'ailleurs la nouvelle version de la ' double vérité ' dont Pomponazzi voulait se prévaloir. Personne ne peut raisonnablement penser qu'il soit absolument vrai en philosophie que l'âme soit mortelle et absolument vrai pour la foi qu'elle soit immortelle !

Dès la Préface du *Flagellum*, on sent que le ton est devenu plus violent ; la lecture de l'*Apologia* ne permet plus à Spina de croire à la sincérité de Pomponazzi. Les accusations portées contre les moines ont dû faire beaucoup pour l'en détourner. Il n'y a, dit-il, que les hérétiques pour chercher refuge dans les injures dès qu'ils se sentent démasqués. Mais sa propre voix est ici irremplaçable :

« Quisnam a fide et ecclesia tam alienus, tam barbarus natione, tam rusticus conditione, tam scelestus moribus pirata, sicarius vel nemora latro colens, quis inquam, tanto actus furore, tanta agitatus amentia inveniri potuisset, quod contra Dei servos, Christi Dei praecones, verbum Dei evangelizantes, cooperatores Spiritus Sancti, mundum illuminantes et ab erroribus vitiisque purgantes sacerdotes Dei electos, tot contumeliis, opprobriis, criminationibus, scelestissimisque nec minus injustissimis infamationibus, toto malignitatis spiritu insurgeret, famosissimo ac immundissimo libello impeteret, coramque toto orbe in animarum perniciem in unum confunderet. Semper fuit hereticorum omnium refugium, ut ad contumelias se converterent, ubi se suaque dogmata damnari a fidelibus perpendissent ».

Attaqués, les moines n'avaient donc pas capitulé. L'accusation d'hérésie est formelle. Le point précis que Spina dénonce est la thèse de Pomponazzi : *animam nostram simpliciter et verissime esse mortalem, secundum quid vero et non nisi improprie immortalem*. Paroles funestes, s'écrie Spina ; bouche venimeuse, qui t'a enseigné ces détestables attaques contre la foi du Christ ? Qui ? Mais lui-même le dit quelques lignes plus loin : ce qu'enseigne Pomponazzi n'est autre que la doctrine de Cajétan : *tam insulsa et periculosa et inaudita doctrina quae a Caetano sumpsit exordium*[4]. Dans son ardeur à rendre Pomponazzi responsable de toute l'affaire, Spina oublie que, sur sa propre insistance, un Cardinal s'y trouve désormais impliqué.

Leur crime est le même : pour des raisons qui lui sont incompréhensibles, Cajétan et Pomponazzi s'obstinent à gloser Aristote de manière à l'opposer à la foi chrétienne au lieu de la lui faire soutenir. C'est cela que Spina ne peut comprendre. On dirait que, pour lui, ce ne soit là qu'une question de bonne volonté. Avec un petit effort, on peut faire enseigner par Aristote que l'âme est immortelle. Pourquoi s'y refuser ? On fera tant de bien aux âmes, et cela coûte si peu ! Alors que, dans son *De anima*, Aristote dit sur notre intellect des choses dont on peut immédiatement inférer comme une conclusion nécessaire que l'âme est

(3) Spina, *Tutela veritatis de immortalitate animae*, K (3) ; texte cité plus haut, p. 205, note 10.

(4) Spina, *Flagellum*, lettres marginales O et Q.

incorruptible, pourquoi, Cajétan et toi-même, vous obstinez-vous à entendre ces passages, contre l'intention d'Aristote, comme s'il ne s'agissait pas là de notre intellect humain, mais de l'intellect en soi, ou des Intelligences séparées ?[5].

Rien n'a donc changé. Spina continue de lire le texte d'Aristote à travers la philosophie chrétienne de saint Thomas d'Aquin. Il s'indigne que les raisons du saint soient méprisées par ce petit bonhomme (« tantillus tamque vilis homuncio ») qui n'est pas digne de dénouer les cordons de la sandale du Maître[6]. Il est vrai que Duns Scot lui aussi l'a fait, et il n'y a pas à l'en féliciter, mais lui du moins n'a jamais entrepris de prouver la mortalité de l'âme[7]. Spina a raison, mais quelle différence y a-t-il entre dire qu'on ne peut tirer de la doctrine ni des principes d'Aristote aucune preuve de l'immortalité de l'âme et dire que, selon sa doctrine, l'âme n'est pas immortelle ? Si on ne peut dire qu'elle le soit, répond Spina, du moins n'est-il pas nécessaire de dire qu'elle ne l'est pas. Décidément, ce Pomponazzi qui prouve la mortalité de l'âme, et s'en excuse, ne lui dit rien qui vaille[8]. Le livre III du *Flagellum* devient franchement violent.

A lire le récit qu'y donne Spina du début de l'affaire, on a l'impression que Pomponazzi lui-même fut peut-être plus violent en ses propos

(5) « Sed in libro *De anima* seu etiam in hac questione, non querimus de intellectu in sua abstractione, sic enim abstrahit ab humano ; nec querimus de intellectu separatorum ; sed querimus an intellectus humanus vere et realiter incorruptibilis sit, et quid senserit Aristoteles. Et cum de nostro intellectu ipse in libro *De anima* dicat ea ex quibus immediate et necessario infertur ipsum esse simpliciter incorruptibilem, cur te vel Caieta contra intentioneml littere glosatis hoc non esse verum de intellectu qui est potentia anime nostre et qua humanus est, sed solum de intellectu ut intellectus et de intellectu separatorum. » SPINA, *Flagellum*, I, lettre marginale Q.

(6) Allusion à la petite taille de Pomponazzi, *Op. cit.*, lettre marginale A (2e série).

(7) « Tenuit Scotus (licet minus in hoc sapiens) quod ratione naturali non potest ostendi immortalitas animorum ; unde conatus est solvere rationes quas sanctus Doctor ad hoc inducit. Sed numquid arma sumpsit contra hanc veritatem ut niteretur vel minimum verbum inducere ad probandam mortalitatem ? Non certe, sed neque ullus hactenus christicola extitit tam nephande presumptionis. Impugna etiam ceteros articulos fidei ; ede libellos. Nonne tibi sat esse debuerat solvere rationes nostras si tibi non videbantur concludere ? Non est in dedecus fidei, nec ad irrisionem provocat infideles inducere demonstrationes ad ea etiam que predicat fides, si talia sunt que demonstrari possunt, cujusmodi est praesens articulus, sed solum ad ea que non naturali lumine cognoscuntur. » B. SPINA, *Flagellum*, I, lettre marginale A, 2e série.

(8) « Non potes diu stare quin etiam christianos doctores vituperes, et precipue Divum Thomam, ut audeas ore scelesti illum dicere properasse non ad interpretandum sed ad corrumpendum sensum Aristotelis. Et postquam percussisti eum immortali plaga scripture impresse, petis veniam, similis factus ei qui percuteret Regem in faciem coram omni populo et plaga imposita diceret : parce mihi. Sed non meretur veniam nisi correctus, nisi penitens. Diabolus autem... » etc. B. SPINA, *Flagellum*, I, lettre marginale L, deuxième série. — Sur l'attitude de Pomponazzi envers saint Thomas, voir lettre marginale Q, deuxième série.

qu'on ne pourrait l'imaginer d'après ses écrits tels que nous les avons. Spina lui prête des accusations contre les moines, particulièrement les Frères Prêcheurs, dont on a peine à croire qu'il les ait portées, ne serait-ce que parce que, comme Spina le fait observer à bon droit, prises dans leur teneur littérale, elles sont invraisemblables[9]. Nous sommes hors d'état de juger un tel litige. C'est un de ceux où des propos rapportés sont inventés ou grossis, mais parfois aussi exacts, sans que celui qui les entend sache jusqu'à quel point il doit les croire. Spina avait d'ailleurs son siège fait. Il savait que Pomponazzi était un hérétique et il faisait appel contre lui au bras séculier des Princes chrétiens comme au jugement de l'Inquisition : *Utinam inquisitores intrepide suum officium exequerentur !* On sent qu'avec un juge tel que Spina, Pomponazzi ne pèserait pas lourd. Mais était-ce une vérité de foi qu'Aristote n'eût pas tenu l'âme pour mortelle ? Il était temps qu'un esprit plus pondéré vînt remettre de l'ordre dans la discussion et la paix dans les cœurs.

(9) Pomponazzi avait d'ailleurs provoqué Spina par des accusations, visiblement rhétoriques dans leurs termes, qui appelaient une mise au point. Voici, pour les renseignements biographiques qu'on y trouve, la réponse de Spina : « Accusans autem et invalescente furore, hos quos tuos criminatores vocas de avaritia, dolis, fraudibus, simulationibus et demum odiis et digladiationibus, unum interseris aptissimum mendacium, quod milies scilicet fueris coram Illustrissimo Venetorum Domino, et semper ex tot vicibus videris hos religiosos seinvicem accusantes de nefandissimis criminibus etc. Scio autem pro certo quod non intendas de fratribus Sancti Dominici de observantia, eo quod eorum nullus interfuit illorum consilio qui insurrexerunt Venetiis contra te ut nosti (donc il y a bien eu de telles réunions, mais peut-être à cause de Cajétan, aucun Dominicain n'y assista), cum tamen eorum plures in civitate Venetiarum tunc praedicarent : neque ego qui lectoratus officio in eadem civitate fungebar, licet Serenissimus princeps de his mecum multa verba habuerit, cum alia de causa suam Serenitatem seorsum adissem. In qua collocutione honorem tuum quoad potui salvavi dicens, quod si nihil aliud dicas aut probes nisi quod animae immortalitas non potest ratione naturali convinci (neque enim adhuc librum tuum videram, sed neque videre poteram, quia ab Illustrissimo Domino libri omnes damnati et ablati fuerant, et a Reverendissimo Patriarcha ne venderentur vel emerentur sub excommunicationis pena prohibitum), illo casu non eras accusandus de heresi, nec tui libri damnandi, licet judicarem a talibus assertionibus debere quilibet abstinere propter animarum periculum. Sed si etiam de praedictis fratribus loqui velles, totus senatus se tibi opponeret, quod non solum milies, sed quod neque semel eos videris vel audieris talia facientes, quando ipse Illustrissimus Princeps et omnes seniores Venetiarum publice praedicent se numquam de fratribus Sancti Dominici quicquam percepisse sinistri. Unde et solent nonnulli principes Christianitatis qui idem affirmant de dictis fratribus saepius admirando dicere : fratres de observantia Sancti Dominici aut sunt angeli quia nihil mali faciant, aut sunt demones, quia adeo sciant sua mala celare ut ad aures principum nullatenus veniant, quod tamen esset impossibile. Sed neque alios religiosos de observantiis credendum est dissimiles esse. Sed quod milies eos tu videris etc. falsum esse modus tuus loquendi manifestat, cum nec tu centies vel forte decies ante senatum illum fueris, cum etiam nobiles et per mensem preforibus maneant et ad quorum conspectum non nisi magnis de causis introducantur ex gratia homines : alias fuisses super communem modum curis et litigiis agitatus. Et si etiam decies fuisti, non credo quod bis talia videris vel audieris... », etc. *Flagellum*, III, dernier chapitre. Le traité prend fin sur un appel à la conscience chrétienne de Pomponazzi, s'il est chrétien.

X. L'arbitrage de Javelli

A la suite du *Defensorium*, dans l'édition de 1525, se trouvent deux pièces importantes : une lettre de Pomponazzi à Maître Chrysostome ; une réponse de Maître Chrysostome à Pomponazzi ; enfin une série de notes de ce même maître. L'auteur de ces notes, qui sont, comme on va le voir, des solutions, porte les noms de Chrysostome de Casale (Javelli). Né vers 1470, entré dans l'Ordre de Saint Dominique, il enseigna au couvent de Bologne, où il fut fait docteur en théologie, en 1515. La date de sa mort n'est pas connue[1]. Javelli et Pomponazzi ont donc enseigné dans la même ville ; ceux qui veulent sonder la conscience de Pomponazzi devront tenir compte de l'estime de Javelli pour son collègue, de la confiance qu'il eut en lui au point de se porter garant de sa sincérité religieuse, de l'effort extraordinaire enfin qu'il fit pour arbitrer une situation dont il faut bien dire qu'entre les mains de Spina, elle n'avait fait qu'empirer.

C'est grâce à lui que la controverse n'est pas restée sans issue, dans la mesure où elle pouvait en avoir une. Javelli eut le mérite de comprendre quelque chose que Spina ne semble pas avoir vu. Il n'y fallait pas de génie, mais du bon sens et quelque liberté d'esprit. Il comprit qu'on ne pouvait exiger de Pomponazzi, au nom de la foi chrétienne, qu'il trouvât chez Aristote des preuves de l'immortalité de l'âme, s'il n'y en avait pas. Javelli lui-même était d'accord avec l'interprétation thomiste et chrétienne d'Aristote ; personnellement, il ne doutait pas que le Philosophe eût enseigné l'immortalité de l'âme, mais ce n'était pas la question. Les experts ne s'accordant pas sur ce point, il s'agissait seulement de savoir si la foi chrétienne imposait une solution quelconque de ce problème dont nous dirions aujourd'hui qu'il ne concerne même pas la philosophie, mais plutôt l'histoire de la philosophie. Spina semble avoir pensé qu'on ne pouvait renoncer à l'interprétation chrétienne d'Aristote sans mettre la foi en péril ; Javelli n'en était pas persuadé.

D'autre part, à titre de théologien et de disciple de saint Thomas, il connaissait les devoirs de sa charge et voulait les remplir. Il savait qu'un théologien, même lorsqu'il ne peut pas démontrer, ne laisse jamais son lecteur sur l'impression que la philosophie contredit les conclusions de la théologie. En se contentant de mettre en évidence un désaccord foncier entre l'enseignement de la raison et celui de la foi, Pomponazzi manquait à ce devoir. Il fallait montrer que la raison, elle aussi, avait quelque chose à dire en faveur de l'immortalité de l'âme.

(1) Voir M.-D. Chenu O. P. 'Javelli' (art.), dans DTC col. 535-537 ; sur les *Solutiones* de Javelli, col. 536.

Il invitait donc Pomponazzi à compléter son travail, c'est-à-dire, sans y rien changer, à ajouter simplement une solution philosophique des difficultés qui, selon lui, interdisaient à Aristote de tenir cette conclusion pour rationnellement démontrable.

On voit assez pourquoi Pomponazzi se dérobait. En dépit de ses professions occasionnelles d'indépendance philosophique, la raison ne faisait qu'un pour lui avec la doctrine d'Aristote sur ce point fondamental de la nature de l'âme ; on ne pouvait donc raisonnablement lui demander de justifier philosophiquement l'immortalité de l'âme après avoir démontré que la philosophie d'Aristote, non seulement n'enseignait pas cette conclusion, mais l'excluait.

L'idée qui lui vint à cette occasion doit faire réfléchir ceux qui prennent Pomponazzi pour un cas simple. Il prit l'initiative d'inviter Javelli à faire à sa place ce que lui-même se reconnaissait incapable de faire. Il lui disait, en somme : je ne vois pas comment résoudre les difficultés qui résultent de la doctrine d'Aristote, mais vous estimez nécessaire qu'elles soient résolues, pourquoi donc ne les résoudriez-vous pas vous même ? Javelli s'inquiétait particulièrement des réponses foudroyantes de Pomponazzi aux objections de Nifo, qui ne s'était pas tiré trop brillamment d'affaire ; Pomponazzi demandait donc à Javelli de lever ses propres réfutations des objections de Nifo.

Les faits sont hors de doute. Nous avons la requête adressée par Pomponazzi à Javelli[2] ; nous avons aussi la réponse de Javelli accédant à cette requête, non sans s'être fait quelque temps prier[3] ; nous avons les solutions de Javelli avec l'interdiction, signifiée par Pomponazzi, de jamais republier son livre sans imprimer ces solutions à la suite ; enfin, ce qui n'est pas le moins curieux, nous avons les permis d'imprimer accordés par deux théologiens qualifiés, mais seulement sous condition que les solutions de Javelli seraient en effet publiées avec le texte de Pomponazzi. Les auteurs de ces deux *Imprimatur* étaient Alexandre de Peracinis, vicaire général de Bologne, et frère Joannes de Torfannis, du couvent saint Dominique de Bologne. Ces autorisations, accordées les 3 et 4 mars 1519, liaient la vente du livre à la présence des *Solutiones* : « Quibus stantibus et acceptatis a magistro Petro Pomponatio contenti sumus ut liber ipse imprimatur et vendatur simul cum praedictis solutionibus et non aliter ».

On imaginerait difficilement solution du problème plus élégante et plus honorable pour les parties en cause. Pomponazzi n'a rien cédé ; il n'a pas changé un mot au *Defensorium* ni, bien entendu, au *De immortalitate animae* ; il n'a pas fourni la solution d'une seule des difficultés contre l'immortalité de l'âme qu'il avait décelées dans Aris-

(2) *L'affaire de l'immortalité de l'âme*, Communication de Venise, Appendice III.
(3) *Ibid.*

tote ; il a seulement dit : puisque vous voulez des preuves de l'immortalité de l'âme et que je n'en connais pas, donnez m'en ; je les publierai moi-même dans mon livre ; ainsi mon écrit aura la conclusion philosophique positive que vous jugez nécessaire, et puisqu'elle sera vôtre, elle ne saurait manquer de vous agréer.

Aujourd'hui encore nous avons le dossier complet sous les yeux[4] et l'effet produit est extraordinaire. Disons du moins, inattendu. Comment Javelli, cet homme si intelligent, n'a-t-il ni prévu ni vu un résultat pourtant inévitable ? En lisant ses *Solutiones* après le *Defensorium*, on voit aussitôt qu'elles laissent intactes les positions de Pomponazzi. Elles se meuvent sur un plan si différent qu'elles ne les rencontrent en aucun point. Elles sont sans rapports avec elles. Javelli donne bien des raisons en faveur de l'immortalité de l'âme, mais il ne s'engage même pas à prouver qu'on puisse démontrer cette conclusion à partir des principes d'Aristote, seul point qui fût en question. Bref, ce que Pomponazzi avait dit ne pouvoir faire à sa requête, Javelli ne l'a pas fait non plus.

Les Solutions apportées par Javelli sont surtout des preuves de théologien. Lui-même annonce qu'il remet à plus tard les démonstrations purement philosophiques, et d'ailleurs on le voit dès le début de son exposé : « Supposant, pour le moment, et comme tu le penses, qu'Aristote ait tenu l'âme humaine pour mortelle, il reste que tes raisons contre la vérité de la foi ne sont pas concluantes ; mais il faut poser d'abord deux présuppositions empruntées à la sagesse divine, qu'un vrai catholique ne peut entendre sans leur donner son assentiment ». Nous voici bien loin des règles du jeu que s'est imposées Pomponazzi, car ce n'était pas de la sagesse chrétienne, mais de la philosophie d'Aristote qu'il voulait partir. Quant à la raison naturelle, comment lui demanderait-on de souscrire à des positions qui se fondent sur la sagesse divine ? Il suffira d'ailleurs de rapporter le premier de ces présupposés : *Quod anima est creata : Augustinus ad Optatum.* Voilà qui est clair. Pomponazzi n'a jamais nié qu'on puisse prouver l'immortalité de l'âme si l'on part de ce principe, qu'elle est créée, mais, précisément, il ne voit pas comment prouver qu'elle est créée à partir des principes d'Aristote, qui sont ceux de la physique. Plus loin, lorsque Javelli déclare au cours d'un argument : « Respondetur : negaret Theologus consequentiam », Pomponazzi n'a rien à objecter ; pourquoi un théologien n'argumenterait-il pas en théologien ? Il dut même prendre plaisir à lire des lignes de ce genre ; elles ne contredisaient en rien les conclusions obtenues sur le terrain de la philosophie aristotélicienne et de la raison naturelle, qui était le sien.

(4) *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in defensorio contra Nyphum excellentissimi domini Petri formantur*, par frère Chrysostomus Casalenus O. P. La Préface de l'ouvrage est la lettre de Chrysostome (i. e. Javelli) à Pomponazzi (f° 108 v).

C'est par là que, sans en avoir l'intention, Pomponazzi s'est assuré une place dans l'histoire de la philosophie chrétienne. En fait, il a obligé Javelli, et avec lui sans doute d'autres théologiens, à reconnaître que le problème qu'on lui imposait de résoudre n'était pas susceptible de solution. Si l'on en respectait strictement les données philosophiques et historiques, il était insoluble. Pour user d'un langage moderne, Pomponazzi a obligé ceux de ses adversaires qui pouvaient le comprendre a opérer la fission du bloc Aristote-philosophie. C'est ce que Javelli verra clairement un peu plus tard, car Pomponazzi n'a pas plus amené Javelli à modifier ses positions que Javelli n'a délogé Pomponazzi des siennes. Ces deux hommes, le philosophe et le théologien, savaient l'un et l'autre ce qu'ils voulaient ; ils n'avaient plus à l'apprendre, mais Javelli s'est trouvé conduit par cette discussion à prendre conscience de la confusion fondamentale qui rendait le problème insoluble. Vingt ans après la publication du livre de Pomponazzi, Javelli devait à son tour en publier un autre sur le même sujet[5]. Là, remontant aux origines de l'affaire, il en dressait le bilan et en formulait la conclusion. On ne saurait ici étudier le détail d'un travail si considérable, mais il est possible d'en noter quelques points saillants.

Jetons d'abord un regard sur la lettre de 1519 à Pomponazzi. L'intérêt qu'elle offre pour la problématique de l'immortalité de l'âme à cette époque est considérable, car les thèmes principaux du futur traité y sont déjà dessinés.

J'ai parlé de la surprise qu'on éprouve en comparant les soi-disant ' solutions ' de Javelli à des problèmes auxquels elles s'appliquent si mal. Sa lettre à Pomponazzi dissipe cette surprise, car on y voit aussitôt qu'il ne s'est jamais proposé de résoudre en philosophe les problèmes laissés en suspens par Pomponazzi, mais d'enseigner à les poser de manière telle qu'ils puissent être heureusement résolus. Il n'y avait d'ailleurs de problèmes en suspens que dans sa propre tête, car Pomponazzi pensait bien avoir résolu ceux qu'il avait posés. S'étant demandé si les preuves de l'immortalité de l'âme attribuées à Aristote s'y trouvaient en effet, il avait répondu, non. Ni celles d'Averroès, concluant à une sorte d'immortalité collective du genre humain, ni celles de saint Thomas, concluant à l'immortalité personnelle de chaque âme humaine, ne se rencontrent dans la doctrine d'Aristote ; elles ne peuvent même pas s'y insérer, car les conditions exigées par lui pour que l'âme

(5) *Tractatus de animae humanae indeficientia* in quadruplici via, sc. Peripatetica, Academica, Naturali, et Christiana, revisus per authorem et nunc primo editus. Venetiis, In officina Aurelii Pincii Veneti, MDXXXVI. Sans nom d'auteur, mais l'ouvrage est signé au colophon : « Explicit tertia et ultima pars tractatus de indeficientia animae humanae, Fratris Chrisostomi Iavelli Canapitii ordin. praedica. provinciae Lombardiae regularis vitae, philosophiae et sacrae theologiae professoris. Anno aetatis suae 61, 1533. Die tertia novembris ». Trois ans se sont donc écoulés entre la composition du traité et sa publication après impression.

soit séparable sont effectivement exclues par la manière dont lui-même la conçoit. Pomponazzi avait conclu : je suis incapable de prouver l'immortalité de l'âme, mais, comme chrétien, j'y crois ; Javelli va donc faire la seule chose raisonnable en l'occurence : changer les données du problème. Au lieu de perdre son temps à soutenir contre Pomponazzi qu'Aristote avait enseigné l'immortalité de l'âme (bien qu'il le pensât lui-même) il allait faire voir que, avec ou sans Aristote, l'immortalité de l'âme est en soi une conclusion philosophiquement démontrable et même déjà plusieurs fois démontrée.

Ceux qui tiennent compte des sentiments de ses contemporains dans leur jugement de Pomponazzi, noteront avec intérêt que ce maître en théologie de Bologne en parle avec le même respect, presque avec la même vénération qu'avait fait avant lui Contarini. Ne disons pas qu'il s'agit de simple courtoisie ; les mots vont au dela, et Spina avait fait voir que la courtoisie n'était pas de rigueur. Javelli regrette seulement que Pomponazzi se doit arrêté à sa conclusion négative ; des bruits fâcheux ont couru sur lui en conséquence, il le sait ; mais passe ! Personne, dit Augustin, n'a jamais rien écrit qui soit approuvé en tout et de tous[6].

Ce théologien généreux excusait donc Pomponazzi pour un motif dont la théologie d'Augustin elle-même pouvait se prévaloir. Mais qu'entend-il par Aristote ? Javelli voit clairement la différence entre deux grandes philosophies : celle de Platon qui, descendant de l'intelligible au sensible, part du divin comme de chose acceptée plutôt que prouvée, et celle d'Aristote qui, partant du sensible, s'élève par degrés, comme il peut, vers l'intelligible. Platon et Aristote suivent donc des voies inverses. Celle de Platon, qui d'emblée s'installe dans les choses divines, ne convient vraiment qu'au théologien ; partant de la révélation, elle est comme étrangère au philosophe. Javelli reste donc fidèle à l'aristotélisme, en philosophie du moins, mais il ne se fait pas d'illusions sur les limites métaphysiques du péripatétisme. Admirable investigateur de la nature, justement parce que selon lui toute notre connaissance part des sens, Aristote ne voit plus clair, il tâtonne et devient vague dès qu'il veut s'élever au-dessus de l'expérience sensible. C'est alors qu'on ne sait plus au juste en quel sens prendre ses paroles : *ita quod vel illic*

(6) « Mirantur et dolent quamplures tibi obsequentissimi, qui te ut patrem diligunt, ut optimum philosophum ac praeceptorem colunt et venerantur, quod in hanc veneris diffinitivam sententiam Aristotelem prorsus sensisse humanum animum mortalem simpliciter esse, secundum quid vero immortalem. Mirantur et magis quod fidissimo duci tuo et meo divo Thomae terga dederis, qui sequens dicta ac ipsa formaliter verba Aristotelis deducit et concludit oppositum sententiae tuae ». On voit par des derniers mots que Javelli adhère à l'exégèse thomiste d'Aristote ; sur ce terrain, donc, la discussion reste au point mort, sauf en ceci que Javelli refusera d'arrêter la philosophie, même celle d'Aristote, au point où le Philosophe lui-même s'est en effet arrêté.

gradum sistit, vel anceps obnubilosus et abstrusus adeo loquitur quod dicta sua oppositos sensus videntur posse recipere[7].

Pomponazzi, continue Javelli, a été nourri dès sa jeunesse à la doctrine d'Aristote, il ne s'étonne donc pas qu'Aristote s'en soit tenu à la notion d'une âme périssant avec le corps. La raison en est simple. Aristote semble admettre que l'âme a besoin du corps dans toutes ses opérations, *subjecto vel objecto*, et que par conséquent son existence dépend de la matière. On attendait ici Javelli. Va-t-il soutenir qu'Aristote n'a pas enseigné cette doctrine ? Il n'en fera rien, du moins directement. On dirait que la leçon de Cajétan commence à porter ses fruits. Comme le maître de Pomponazzi est Aristote, celui de Javelli sera saint Thomas d'Aquin.

Bien entendu, lui-même est ici en difficulté. Tout irait bien si saint Thomas n'avait pas expressément professé qu'il était sur ce point d'accord avec Aristote. En se disant lui-même d'accord à la fois avec Aristote et saint Thomas d'Aquin, Javelli ne peut vouloir dire qu'une chose : c'est qu'il est d'accord avec l'interprétation thomiste d'Aristote dans son commentaire *In De anima*, I, 2, 19. Mais l'est-il vraiment ? C'est tout remettre en question.

A le lire de près, on voit que, pour le moment, Javelli lui-même veut éviter le problème. Il pense que ce que Pomponazzi tire des textes d'Aristote n'est pas si clair qu'on n'en puisse tirer aussi le contraire[8]. Voilà donc l'ambiguïté d'Aristote mise à profit pour justifier le commentaire que saint Thomas en a donné. Javelli tient ce point pour étranger à son propos : *penitus impertinens*. Il se peut, mais le point ne l'était certes pas au propos de Pomponazzi lui-même ; on peut donc être dès ici tout à fait certain qu'un changement de front va s'opérer. En effet, Javelli ne va pas résoudre les difficultés que soulève le livre de Pomponazzi en invoquant les principes d'Aristote, mais ceux de la théologie et, en même temps, de la vraie philosophie, celle qui se met au service de la théologie : *Solvam igitur quascumque rationes formasti mortalitatem probantes, principiis quidem non Aristotelis pro nunc sed sacrae theologiae et verissimae philosophiae quam arbitramur nostrae catholicae fidei subministrare. Neque enim* philosophia *et* Aristotelis philosophia *convertuntur*[9].

En séparant ainsi la philosophie d'Aristote, au moins quant à son

(7) La lettre de Pomponazzi à Javelli et la réponse de ce dernier ont été publiées par Pomponazzi lui-même comme introduction aux *Solutiones*. Javelli les a republiées dans son *Tractatus* de 1533-1536.

(8) Javelli. *Solutiones rationum...*, dans *L'affaire de l'immortalité de l'âme...*, Appendice III.

(9) *Ibid.*

essence, Javelli se trouve conduit à en donner une définition qui justifie ses liens avec la théologie. Il le fait aussitôt : *Philosophia siquidem in se est scientia merae veritatis, quae est divina possessio nobis a patre luminum demissa.* Nous voici revenus à la philosophie dans sa fonction ministérielle de la théologie telle que saint Thomas l'avait connue et pratiquée dans ses grandes œuvres théologiques et même, plus souvent qu'on ne le croit, dans ses commentaires d'Aristote. Il ne s'agit plus de la *philosophia hujus saeculi*, pleine d'erreurs, d'obscurités et de doutes, mais « de la vraie philosophie, qui mérite pleinement le nom de sagesse ». C'est donc « des principes de cette philosophie-là que notre travail va partir ». Rien de mieux, de plus légitime ni de plus satisfaisant pour Pomponazzi lui-même. Puisqu'il ne s'agissait plus de la philosophie de ce monde, la seule qu'il eût charge et droit d'enseigner, la suite de l'histoire cessait de l'intéresser.

La conclusion de la lettre de Javelli était quelque chose de rare et d'assez extraordinaire : un certificat de sincérité religieuse publiquement délivré par le théologien au philosophe. Prenons garde que Javelli parlait d'un de ses collègues de Bologne sur l'invitation expresse, non seulement de ce dernier, mais encore de deux autres théologiens, un vice-légat et vicaire de l'évêque de Bologne, et un Dominicain également de Bologne, Vicaire de l'Inquisiteur. Trois responsabilités théologiques de poids s'engageaient donc sur le caractère de Pomponazzi, or, à cet égard, Javelli est formel : *Novi siquidem te naturaliter simulationis et mendacii inimicum, nec unum corde detines, alterum vero ore depromis.* Ce témoignage, que Pomponazzi s'était déjà décerné, recevait donc confirmation officielle. Pomponazzi avait d'ailleurs consenti que son juge fît des extraits de tout ce qui pouvait choquer dans son écrit et l'imprimât à part, à la fin du livre, « avec une interprétation catholique convenable ». Que l'on se garde donc de juger Pomponazzi à la légère, concluait Javelli ; Dieu seul scrute les cœurs. En somme, Pomponazzi était acquitté au moins au bénéfice du doute ; de toute manière, il était débarrassé de la question.

Javelli, lui, n'en était pas débarrassé. Le plus difficile lui restait sur les bras avec cette notion d'une *vera philosophia* qui n'est pas celle de ce monde, accepte de servir la théologie, descend vers nous du Ciel et s'accorde pourtant avec celle d'Aristote qui, elle, s'élève au contraire vers le ciel à partir de la création.

La réponse philosophique de Javelli à cette question se trouve dans son traité de 1533 sur l'immortalité de l'âme. Elle y est d'abord dissimulée dans le titre de l'ouvrage, où la méthode (*via*) péripatéticienne n'est que la première des quatre auxquelles il se promet d'avoir recours, la quatrième et dernière étant la méthode ou voie ' chrétienne '. Il ne s'agissait donc plus du tout de chercher la solution du problème dans la limite des données stipulées par Pomponazzi. Javelli suivait une

orientation différente qui conduisait à une formule en partie nouvelle et dont la notion restait encore mal définie : celle de ' philosophie chrétienne '[10]. Le traité de Javelli ne reposait pas sur cette notion et l'on ne saurait, sans forcer sa pensée, la systématiser à partir d'elle. Il n'en viendra au point de vue chrétien sur la question qu'au chap. 5 de la Troisième Partie de l'ouvrage, c'est-à-dire juste avant la fin. On serait tenté de penser qu'ayant prévu d'abord une partie distincte pour chacune des quatre ' voies ', il s'était aperçu, en arrivant à la quatrième, que la *via christiana* tiendrait sans peine dans un chapitre. En fait, Javelli se contente d'y rappeler ce qu'enseigne la religion chrétienne sur la question : l'Écriture, puis les Pères : Denis, Origène, Ambroise, Augustin, Cassiodore. Il se tient donc dans la tradition chrétienne, sans s'interroger sur la légitimité d'en parler comme d'une *via* philosophique comparable aux trois autres, dont celle d'Aristote est la première.

Il consacre à celle-ci le ch. 1 de la première des trois parties qui forment le livre. Aristote a prouvé que l'âme est immortelle en établissant : 1, que l'intellect diffère du sens externe ou interne et, par là, de l'imagination ; 2, que l'intellect opère sans organe, donc aussi qu'il est séparé ; 3, qu'étant séparé, il est immortel et perpétuel, et d'ailleurs la seule partie de l'âme qui soit telle. Il ne s'agit de rien de dubitatif, de conditionnel ni de métaphorique dans tout cela, mais d'une *propositio categorica et ideo simpliciter vera et confessa ab Aristotele*[11]. Javelli ne prétend pas ignorer l'objection classique : que faites vous du *non sine phantasia* ? Sa réponse est que la nécessité de penser avec images tient à l'état présent de l'âme qui, en cette vie, est unie à la matière[12].

Est-il nécessaire de rappeler qu'Aristote n'a jamais rien su d'un autre

(10) Outre l'article du R. P. Chenu, O. P., consulter, dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1942 ; vol. II, 'Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne,' p. 279, la notice I, sur Chrysostome Javelli, O. P. On y trouvera référence à son ouvrage monumental : *In universam moralem Aristotelis, Platonis et christianam philosophiam epitome in certas partes distinctae...*, Lugduni, J. de la Garde, 1646. La *Christiana Philosophia* occupe les pages 378-665. Cette morale 'divine et chrétienne' jouit de prérogatives qui anticipent remarquablement sur la notion de philosophie chrétienne que Léon XIII exposera dans *Aeterni Patris* deux cents ans plus tard. Il est vrai que tous deux ont une source commune : la notion de théologie développée trois cents ans avant Javelli par saint Thomas d'Aquin. Sur les prérogatives de la philosophie chrétienne selon Javelli, voir *L'esprit...*, *loc. cit.*

(11) Javelli, *Tractatus de animae humanae indeficientia*, Pars I, cap. 1, f° 5 r.

(12) « Unde pro constanti tenendum est Aristotelem sensisse animae humanae indeficientiam ex sua propria operatione, id est ex intelligere, quod non est phantasia, sed a solo intellectu et recipitur in solo intellectu, et non in conjuncto ut operationes partis vegetativae, et sensitivae, et appetitivae sensitivae. Quod autem non intelligat sine phantasia provenit ex tali statu, in quo pro nunc est conjuncta materiae ». *Loc. cit.*, f° 5 v. Cf. 6 rv.

état ni d'une autre vie ? Javelli ne l'ignore pas, mais il réplique à son tour qu'Aristote a du moins conçu la possibilité d'un mode de connaître libre de l'imagination, celui des Intelligences séparées[13]. Cela est vrai, et nul ne le conteste ; on conteste seulement qu'il soit légitime de conclure du mode de connaissance des Intelligences séparées à celui de l'homme. Aristote ne fait rien de tel, et Javelli le reconnaît ; il admet même que les théologiens se travaillent pour expliquer qu'une telle connaissance soit également possible *pour l'homme*. Mais, dit-il paisiblement, ce n'est pas de cela qu'il s'agit pour le moment. C'était là ce que Pomponazzi appelait : conclure *ex voluntate*. Reconnaissons d'ailleurs que de telles conclusions sont irréfutables en raison de leur arbitraire même. On peut attribuer à Aristote toute position qu'il n'ait pas expressément niée, pourvu qu'on trouve moyen de la greffer sur sa doctrine et qu'on puisse expliquer comment il se fait que lui-même n'y ait pas pensé.

Chez les Latins, Javelli semble distinguer entre les *commentistae*, qui suivent le Commentateur par excellence, Averroès : tous soutiennent avec lui l'immortalité de l'âme, mais aussi l'unicité de l'intellect ; et les *expositores* d'Aristote, tels qu'Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, qui, tenant l'immortalité personnelle de l'âme pour certaine *exposent* sa doctrine de manière à montrer qu'on peut la lui faire enseigner. Il signale en outre quelques déviationnistes modernes, tels Pomponazzi et Cajétan, celui-ci à présent cardinal, qui ont tenté de montrer qu'Aristote a tenu l'âme humaine pour complètement mortelle[14]. Restant enfin des hésitants, tels Hervé Nédellec[15] et Jean Duns

(13) « Quod autem non assignaverit (Aristoteles) modum determinatum (intelligendi) quo pro alio statu (anima) intelligit, non est mirandum. Nam certum est quod in libro 12 *Metaphysicae* posuit substantias abstractas esse intelligentes, ut patet in textu 36. Quo modo autem intelligant, an per species intelligibiles, an per substantiam suam, an per essentiam rei intellectae nescivit exprimere, nisi in primo principio, id est in Deo, cujus intellectionem cognovit in eo esse substantiam et non accidens. Hoc enim erat supra sensum, Aristoteles autem in tota philosophia procedit a sensu. Non ergo mirum si nescivit exprimere modum quo anima post hunc statum intelligit. Sed et theologus in hoc satis laborat, verum id ad propositum praesens non spectat. » *Loc. cit.*, f° 6 v. — Contre Averroès, f° 7 r. Contre Alexandre d'Aphrodise, 7 rv.

(14) « Inter Latinos autem, quicumque dicuntur commentistae confitentur cum commentatore Averroe, Aristotelem sensisse animam immortalem : sed defensant chimericum errorem de unitate intellectus. Alii vero famosi expositores Aristotelis, ut Albertus cognomento magnus, et beatus Thomas et Egidius tenent pro certo Aristotelem sensisse animae immortalitatem. Quidam vero moderni deviantes a semitis patrum... conati sunt ostendere Aristotelem omnino tenuisse animae deficientiam. Sed Deo auxiliante, eorum inventiones evertemus. Isti autem fuerunt Thomas Caietanus nunc Cardinalis, et Petrus Pomponatius Mantuanus. Hervaeus autem et Scotus gravius processerunt, qui dicunt Aristotelem dubium fuisse, et non pro certo determinasse animae deficientiam ». *Op. cit.*, lib. I, cap. 1, f° 7 v-8 r.

(15) Pour Hervé Nédellec, Javelli renvoie à son Quodlibet I, q. 11. Résumant sa

Scot[16] qui, pour des raisons diverses, estiment qu'Aristote lui-même ne s'est jamais décidé sur la question, mais qu'il semble avoir finalement opté pour la mortalité de l'âme.

Il est naturel que Javelli se soit soucié du cas Cajétan, auquel pas plus que Spina, il ne doutait que celui de Pomponazzi ne fût lié. D'accord avec Spina, il estime que, selon Cajétan, Aristote tenait en effet l'âme humaine pour mortelle ; son interprétation du *non est intelligere sine phantasia* le prouve. Deuxièmement, Cajétan contredit presque mot pour mot la manière dont Thomas expose le passage du *De anima* d'Aristote, III, 5, 430ª 23-25 : *Non reminiscimur autem*. Troisièmement, Cajétan déclare que son interprétation s'accorde avec l'ensemble de la doctrine d'Aristote, et il cite des textes à cet effet. Tout ce résumé de l'attitude de Cajétan est exact. Il est particulièrement vrai que, comme le dit Javelli, Cajétan interprète les textes où Aristote parle de l'intellect comme séparé, au sens d'une séparation formelle d'essence, c'est-à-dire en somme d'une distinction formelle, et non pas d'une séparation réelle d'existence. Fort du texte où Aristote dit que l'intellect est à la matière comme le *rectum*, ou ' l'être droit ', est à la ligne, Cajétan concluait qu'Aristote parlait seulement *de separatione formali* ; Javelli veut au contraire que la séparation soit réelle[17].

position, Javelli dit que, selon lui, Aristote a hésité, mais finalement, « magis declinavit ad partem negativam, scilicet quod non remanet (anima) post corpus ». Javelli, *op. cit.*, lib. I, cap. 2, fº 8 r. On lui objectait que le Philosophe ne peut pas avoir hésité, car, selon les principes de sa philosophie, il est impossible que l'âme soit immortelle ; « Ad hoc respondens Hervaeus dicit quod non est necesse quicquid implicite continetur in principiis doctrinae alicujus auctoris sit expressa sententia sua. Unde inquit Hervaeus, licet Aristoteles sit magis declinans ad mortalitatem quam ad oppositum consideratis principiis doctrinae suae, tamen non sequitur, quod haec sit expressa sententia sua : immo potuit remanere dubius ». *Op. cit.*, lib. I, cap. 2, fº 9 v.

(16) « Unde parvae sufficientiae semper suffecerunt philosophis, ubi non poterant ad materiam, id est ad rei naturam quam pertractabant, pervenire, ne contradicerent principiis philosophiae. Unde quandoque philosophi acquiescunt propter suas persuasiones probabiles, quandoque propter conservandam firmitatem suorum principiorum, etiam quando non habebant rationem necessariam et sic Scotus non habet pro inconvenienti, quod Aristoteles fuerit certus de animi indeficientia etiam quando ratione necessaria id non concluderet. Tu tamen adverte quod, cum duas responsiones dederit, neutram rejicit, immo format duas rationes, quibus videtur concludere quod Philosophus magis declinavit ad deficientiam animae quam ad oppositum, et quoniam rationes illlas Scotus non solvit, ideo intendo eas solvere solutione naturali, et non theologica, ut scias eas non concludere etiam in doctrina Aristotelis ». *Op. cit.*, lib. I, cap. 3, fº 11 v.

(17) « Quantum ad quartum caput adverte quod Thomas Caietanus eruditus in doctrina D. Thomae, quoad hoc propositum declinavit a via praefati doctoris, et non solum tenet Aristotes fuisse dubium, sed pro certo sensisse animae mortalitatem ». *Op. cit.*, lib. I, cap. 4, fº 13 v-14 r. — « Tu igitur adverte quod exponens in 3 libro *De anima* in cap. de intellectu agente, proponit quid judicio suo senserit Aristoteles de immortalitate animae intellectivae, et tenens simpliciter partem negativam in toto suo processu tria principaliter agit. *Primo* probat ex duobus fundamentis Aristotelis animam esse mortalem. *Secundo* reprobat quasi per singula verba expositionem b.

L'interprétation de *De anima* III, 5 offre une autre matière à contestation. Quand Aristote y dit que l'intellect est séparé, impassible, sans mélange, donc aussi seul immortel et éternel (430ª 22-23), parle-t-il de l'Intellect séparé conçu comme une substance spirituelle subsistant en soi, ou de l'intellect total (possible et agent) conçu comme une partie de l'âme ? Javelli se représente un Cajétan aussi soucieux de prouver la mortalité de l'âme chez Aristote que lui-même l'est de prouver son immortalité. Il lui *prête* donc les réflexions suivantes : si j'admets qu'Aristote parle ici de l'« intellect agent pris comme partie de l'âme, je vais être obligé d'admettre aussi qu'il tient l'âme tout entière pour immortelle ; pour éviter cette conséquence, soutenons donc qu'Aristote parle ici de l'Intellect qui est une substance séparée et par conséquent immortelle. Mais, objecte Javelli, il s'agit justement de savoir si l'intellect dont parle Aristote n'est pas au contraire une des parties de l'âme ? Le procédé dont use ici Cajétan est celui auquel ont toujours eu recours ceux qui soutenaient comme lui que, pour Aristote, l'âme est mortelle[18] : Alexandre d'Aphrodise, Hervé Nédellec et, récemment encore, Pomponazzi.

Javelli retrouve ainsi ce Pomponazzi qui, comme il le rappelle, avait écrit deux ouvrages, l'un pour établir qu'Aristote a enseigné la mortalité

Thomae in tertio *De anima* in textu 10, ubi sic habet textus : *Non reminiscimur autem* etc. *Tertio* declarat expositionem suam consonare Aristoteli adducens quaedam ejus dicta, in quibus videtur expresse tenere animam esse mortalem. Nos igitur primo solvemur rationes suas, secundo defensabimus expositionem b. Thomae super textum *Non reminiscimur* etc. ; tertio declarabimus quo modo dicta Philosophi ab eo allegata non concludunt animae mortalitatem esse de mente Aristotelis ». *Op. cit.*, lib. I, cap. 4, f° 14 r. — Contre l'interprétation que nous avons vu soutenir par Cajétan, Javelli maintient que dans III *De anima*, texte 7, Aristote entend la séparation de l'âme, non comme formelle, mais comme réelle, c'est-à-dire *in essendo*. « Non ergo debemus relinquere expositionem b. Thomae propter has novas expositiones, quas imaginatus est Thomas Caietanus, quas et alii, qui scripserunt, jam reprobarunt ». *Loc. cit.*, f° 17 v.

(18) « Quartum dictum contra se est in Tertio *De anima* in textu 10, ubi loquens Aristoteles de tota parte intellectiva, postquam pertractaverat de intellectu possibili et agente, qui insunt animae ut duae potentiae, quarum una est passiva et altera activa, concludit sic Aristoteles : *Separatus autem est solum in hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum.* Thomas Caietanus advertens quod si concederet hoc dictum intelligi ab Aristotele de intellectu agente qui sit potentia animae, coactus esset omnino concedere animam esse immortalem secundum Aristotelem, ideo conatur trahere hoc dictum ad alium sensum, et dicit debere intelligi de intellectu agente. Sed hic intellectus secundum Aristotelem non est potentia animae, sed substantia separata, quam constat secundum Aristotelem et veritatem esse immortalem et incorruptibilem. Haec est imaginatio Thomae Caetani, quae fuit et Alexandri Aphrodisei et Hervaei ut diximus in secundo capite, et est Petri Pomponatii, et omnium qui tenent animam esse mortalem secundum Aristotelem ». *Loc. cit.*, f° 19 v. Cf. 27 r : « Adverte igitur... », et 28 r : « Thomas Caietanus qui in hoc concordat cum Pomponatio... ». — Cajétan associé avec Alexandre, f° 22 v. et de nouveau avec Pomponazzi, f° 32 v.

de l'âme, l'autre pour répondre aux objections de Nifo. Ce dernier écrit, le *Defensorium*, avait été pour Javelli une occasion d'intervenir dans la querelle et d'apporter lui-même des réponses aux difficultés contre l'immortalité de l'âme que Pomponazzi avait omis de résoudre. On l'a vu en son lieu, les solutions de Javelli avaient été franchement théologiques. Lui-même le confirme au début du ch. 5, livre I du *Tractatus* de 1533/36. Déjà en 1519, alors qu'il apportait ses *Solutiones*, Javelli avait précisé qu'il se contenterait de résoudre les difficultés selon les principes de la théologie, et non pas, *pro nunc*, par les principes d'Aristote. Il y avait là un engagement implicite que le *Tractatus* va s'efforcer enfin de tenir. En effet, Javelli va cette fois argumenter contre Pomponazzi en philosophe : « ut mere physice sustineamus animorum indeficientiam ad mentem Aristotelis ». C'est un bien sérieux engagement, mais Javelli sait la difficulté de l'entreprise, car il se contente parfois plus modestement d'annoncer qu'il mettra en œuvre des raisons purement physiques, *nec Aristotelis doctrinae oppositas*.

Après avoir rappelé et reproduit la lettre où Pomponazzi lui demandait de résoudre théologiquement le problème, puis la réponse qu'il lui avait donnée, enfin l'acceptation des *Solutiones* par Pomponazzi, Javelli en vient donc aux réponses philosophiques dès longtemps promises. Après tant de désillusions, on n'espère plus guère le voir réfuter son adversaire sur le terrain de l'aristotélisme, d'autant plus que la nature même du terrain est en dispute, mais il fait autre chose, qui n'est pas moins intéressant à sa manière, car on constate bientôt que l'Aristote qu'il dresse contre celui de Pomponazzi n'est autre que celui de saint Thomas d'Aquin. Il a donc gagné la partie d'avance. L'Aristote du commentaire de saint Thomas sur le *De anima* ayant été calculé par son auteur en vue de rendre compossibles l'immortalité de l'âme et la philosophie d'Aristote, il est certain d'avance que, faute de trouver l'immortalité de l'âme humaine explicitement enseignée par le Philosophe, Javelli réussira à faire voir qu'on peut alléguer en sa faveur des raisons « qui ne s'opposent pas à la doctrine d'Aristote ».

On voit alors revenir sous la plume de Javelli les principales positions de Spina. Il reprend contre Cajétan la réponse, d'ailleurs d'origine thomiste, à l'objection classique : l'âme aurait-elle donc deux natures, puisqu'elle a deux modes différents de connaître, l'un pendant la vie, l'autre après la mort ? Non, répond Javelli, il s'agit bien de la même âme et de son même être, seulement le mode de connaître, sans phantasmes, qu'elle exerce après la mort, est chez elle ' préternaturel '[19]. C'est d'ailleurs pour Javelli l'occasion de faire quelque chose que Spina

(19) « Secundo quod unus (modus intelligendi) sit naturalis et alter praeter naturam, scilicet intelligere sine phantasmate et sic negatur quod haberet duos modos essendi naturales, et quod non remaneret una numero anima conjuncta et separata. Nec ista distinctio repugnat doctrinae Aristotelis ». *Op. cit.* f° 25 r.

n'avait pas fait : revenir à la vraie notion thomiste de l'âme humaine conçue comme une substance intellectuelle, composée d'acte et de puissance, c'est-à-dire, ici, d'*esse* et d'*essentia*.

Javelli reprend donc la position authentique du Docteur Angélique et ramène en même temps le complément sans lequel elle serait impossible : la création de l'âme intellective par Dieu. Toutes les formes qui ne sont pas des substances — les formes *quo est*, par lesquelles quelque chose d'autre existe — sont engendrées de la puissance de la matière ; elles n'ont donc d'autre existence que celle du composé. Tel n'est pas le cas de l'âme humaine, forme qui vient à la matière du dehors comme créée par Dieu dans le corps. On ne peut nier qu'il convienne à une telle forme d'avoir un *esse* propre, en même temps d'ailleurs que d'être ce par quoi quelque chose est, ou existe. Une âme créée par Dieu peut être à la fois un *quod est* et un *quo est*. Remarquons la prudence de Javelli : *non inconvenit*, c'est-à-dire : il n'y a pas dans l'aristotélisme d'impossibilité, ou de contradiction, à ce qu'une forme de ce genre ait son être propre. Il s'agit donc bien d'introduire chez Aristote quelque chose qui ne s'y trouve pas, mais qui s'y trouverait si Aristote avait enseigné que l'âme de chaque homme est créée par Dieu. Quoi qu'il en soit, cette concession une fois assumée, la doctrine de saint Thomas reparaît, avec les conséquences qui en découlent en faveur de l'immortalité de l'âme. L'homme, dit Javelli, n'a pas d'être distinct de celui que sa forme, l'âme, lui communique. A la mort, le corps perd cet être, mais l'âme, qui le communiquait au corps et à l'homme, le conserve. Javelli a même ici un assez joli mot : l'âme, dit-il, « retire son *esse* en elle-même », elle le rentre, pour ainsi dire, en soi[20]. Il a fallu tous ces détours pour qu'un théologien engagé dans la querelle se souvînt enfin de saint Thomas d'Aquin.

Javelli se facilite ainsi grandement la découverte de raisons toutes ' physiques ', et même, si l'on veut, péripatéticiennes. Ce qu'il nomme la *via peripatetica* est beaucoup plus large que la doctrine personnelle du Philosophe. On lui oppose que, puisque les substances spirituelles ne peuvent se multiplier, faute de matière qui les individualise, faire

(20) « Ad probationem dico, quod licet actus sive forma quae est educta de potentia materiae, sit solum quo aliquid est, et non quod, quia non existit nisi per esse compositi, tamen non inconvenit actum, qui de foris est, esse *quod est*, quia habet esse proprium, et esse *quo aliquid est*, quia dat esse ei cujus est actus, et talis actus est anima humana, et ideo non inconvenit quod sit incorruptibilis et sit actus corporis humani. Et cum arguitur : si est incorruptibilis habet esse proprium, conceditur consequentia. Et quando quaeritur de esse compositi, id est hominis, etc., dico quod homo non habet esse distinctum ab esse animae, sed anima communicat suum esse homini ; et quando quaeritur, quid corrumpitur quando homo moritur, dico quod non corrumpitur esse animae communicatum homini, quoniam anima non desinit esse, sed desinit communicare suum esse homini, et, ut ita loquar, retrahit suum esse in se. Corrumpitur autem per mortem humanitas, quae dicitur forma totius ». *Op. cit.*, f° 28 r.

de l'âme une telle substance est rendre sa multiplication impossible. Nullement, répond Javelli, les âmes sont multipliées parce que chacune d'elles reçoit, dans le corps auquel elle est unie, un *esse* déterminé. Bien que l'âme acquière cet *esse* dans le corps auquel elle est unie, il ne lui vient pas du corps et n'en dépend pas. Ainsi, lorsque les corps disparaissent, il reste à l'âme cet *esse* substantiel qu'elle a acquis dans le corps au moment où le Premier Efficient la produisit par création, cette création qu'Aristote n'a pas niée. Le procédé reste donc le même. En effet, si Aristote n'a pas nié la création, c'est peut-être qu'il n'a jamais imaginé qu'on pût lui attribuer une telle pensée. Javelli ne s'en demande pas tant. Aristote n'a pas nié la création, on peut donc l'admettre sans sortir de la *via peripatetica*.

Tel est le genre de réponses ' philosophiques ' faites par Javelli au *De immortalitate animae* de Pomponazzi. Il a écrit contre lui *ne solus Pomponatius et ejus imitatores sapientes appareant*. D'autres que lui, Ambroise évêque de Naples et Nifo ont voulu pousser plus loin l'éclaircissement du problème en définissant l'état de l'âme séparée de son corps. Pomponazzi leur a répondu, en essayant de faire voir qu'aucune de leurs raisons ne pouvait se justifier à partir des positions doctrinales d'Aristote. La démonstration n'était pas difficile, mais Javelli croit pouvoir réussir mieux qu'Ambroise et Nifo, précisément grâce à la règle qu'il s'est accordée : on peut affirmer philosophiquement, au nom de la doctrine d'Aristote, tout ce qui n'en contredit pas les principes et que lui-même n'a pas formellement nié. Voici d'ailleurs ce que dit Javelli de ce péripatétisme élargi : « Nous répondons (à Pomponazzi) que bien que tout cela ne soit pas expressément dit dans la philosophie d'Aristote, parce qu'il a toujours commencé de philosopher à partir du sens, d'où l'on ne saurait atteindre de telles connaissances, il ne les aurait pourtant pas niées si, admettant qu'il ait tenu l'âme pour immortelle, comme nous avons montré dans le premier chapitre qu'il l'a fait, quelqu'un l'avait instruit des solutions que j'ai proposées comme accordées à la philosophie vraie ». Et il ajoute ces remarques décisives : « Debes enim scire, mi Alexander, quod *philosophia Aristotelis* et *philosophia ut philosophia* non convertuntur. Nam philosophia in se est scientia merae veritatis et perfecta, philosophia autem Aristotelis non est perfecta, nec in omnibus approbatur, et ideo, posito quod ex philosophia Aristotelis non posset reddi certa ratio supradictorum, tamen ex ipsa philosophia reddetur, quam, ut dixi, Aristoteles audiens non negaret, licet sensu ad talem altitudinem ascendere non potuerit »[21].

(21) *Op. cit.*, pars I, cap. 5, f° 41 rv. Cet Alexandre est Alessandro Caccia « Florentiae patricio, pro sancta ecclesia gubernatori Placentiae ». Voici l'original de la phrase un peu enchevêtrée que j'ai traduite : « Nos autem dicimus, quod etsi haec expresse non habeantur in philosophia Aristotelis, quoniam ex sensu, a quo semper incipit, depre-

Chacun fera ses réflexions sur ce qu'avait de prudent l'attitude de ce Javelli qui, en même temps qu'il congédiait Aristote, le rappelait pourtant à la vie pour obtenir de lui son approbation. Pomponazzi était mort en 1525, plus de dix ans avant la publication du *Tractatus* de Javelli. On imagine aisément ce qu'il aurait pensé de cette philosophie péripatéticienne élargie aux dimensions du thomisme. Était-ce encore de la philosophie telle que lui-même la concevait ? Les suppositions qu'on pourrait faire seraient étrangères à l'histoire ; que chacun poursuive donc les siennes en toute liberté.

Le corps du *Tractatus* n'est pas tout à fait à la hauteur de cette profession d'indépendance faite par Javelli au nom de la philosophie. La Deuxième Partie, tout entière consacrée à Platon, n'a pas de peine à justifier l'immortalité de l'âme ; la Troisième Partie, dont on pouvait espérer des révélations métaphysiques, se contente de rassembler des raisons de croire l'âme immortelle, non sans valeur certes, mais bien connues et que l'on ne tient généralement pas pour des preuves : la croyance à l'immortalité de l'âme est naturellement innée au cœur de l'homme ; cette croyance n'a jamais quitté la nature humaine sous aucun des trois états, de nature, de la Loi et de la grâce ; elle est en outre confirmée par les vies des Sages, et si l'on demande comment il se fait que certains en aient douté, Javelli répond en expliquant quels hommes ont introduit l'idée de la mortalité de l'âme, et quels la défendent.

La dernière clause était inquiétante pour certains de ses contemporains. Ceux qui ont introduit cette idée étaient : « vel impii, vel ignavi seu voluptuosi, vel flagitiosi, vel insani, vel melancholici, vel habentes Saturnum et Mercurium retrogrados, vel fervore juvenili agitati, sed hi sanabiles sunt et sanantur accedente senectute ». Quant à ceux qui, sans vraiment croire l'âme mortelle, soutiennent pourtant cette opinion, c'est qu'une vaine curiosité les pousse, ou qu'ils veulent se faire remarquer. De toute manière, ces gens ont la nature gâtée, l'esprit malade, le tempérament corrompu, ou la disposition des astres contraire ; leur jugement est donc trompeur et monstrueux et les esprits sains doivent le rejeter pour ne pas se laisser contaminer par leur exemple »[22].

Avec le *Tractatus* de Javelli prend fin ce que l'on a nommé ' l'affaire de l'immortalité de l'âme ', dans la mesure du moins où les controverses

hendere non potuit ista, tamen posito quod animam posuerit immortalem, ut docuimus in primo capitulo, si quis docuisset eum in solutionibus quas adducimus, ut consonantes verae philosophiae, non negasset eas. Debes enim scire, mi Alexander... » etc.

(22) *Op. cit.*, Pars III, cap. 4, f° 61 v. — Une très violente attaque contre Averroès le range dans la Quatrième classe : « Quarto diximus, vel insanos,... », f° 62 v ; l'attaque se lit f° 63 r. — Sur les influences astrales, noter que ceux qui, au moment de leur naissance, ont Saturne et Mercure *directa sidera*, s'en trouvent rendus perspicaces ; rétrogrades, ces astres rendent hésitants et soupçonneux en tout ; f° 64 r.

de ce genre peuvent prendre fin. On a voulu tracer, par une ligne d'une maigreur extrême, le dessin général de l'affaire, moins pour en suivre le détail, qui foisonne, que pour en prendre une vue d'ensemble qui permette de lui trouver un sens. Telle qu'elle fut, la querelle résultait d'une situation doctrinale que ses protagonistes n'avaient pas créée. On pourrait plutôt penser qu'elle fut essentiellement de leur part un effort pour en sortir.

L'origine discernable en remonte au treizième siècle, dans la constitution de ce type défini de théologie que fut la scolastique et principalement dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, avec l'usage si particulier qu'elle fit de la philosophie d'Aristote. Saint Thomas éprouvait pour elle une admiration qui n'était pas feinte, et il l'admirait comme on admire une philosophie, en philosophe, mais lui-même visait une fin différente de celle de la philosophie. Théologien, il attendait de la philosophie qu'elle facilitât l'œuvre rédemptrice de la révélation chrétienne. Cette entreprise prend un sens lorsqu'on voit quelle étonnante fusion de lumière se produisit dans la pensée de cet homme exceptionnel à tant d'égards. Il vécut de bonne heure dans le sentiment d'une coïncidence de la vérité de la raison avec celle de la foi, qui lui permettait de pousser la philosophie aussi profondément que possible à l'intérieur de la révélation dont elle devait donner aux hommes quelque intellection en cette vie, en attendant mieux. La révélation est surnaturelle et divine ; on ne comprend pas saint Thomas sans en convenir. Mais l'intellect humain, bien que naturel, est lui aussi divin dans son origine, et cette marque laissée par Dieu sur la plus noble de ses créatures après l'ange, a pour source la même Vérité qui parle dans l'Écriture. Pour comprendre saint Thomas, n'oublions jamais, ou plutôt méditons toujours, l'étonnante parole du *Contra Gentiles*, I, 7, 2 : « La connaissance des principes naturellement connus est en nous *divinitus indita*, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. La sagesse divine elle-même contient donc ces principes. Ainsi, tout ce qui contredit ces principes contredit la sagesse de Dieu ». Saint Thomas a conscience que les principes que sa raison met en œuvre sont inclus, *les mêmes*, dans la Sagesse de Dieu.

C'est cette Sagesse divine qu'il s'agit d'approcher, autant que possible, et tout ce qui se lit de vrai dans un philosophe quelconque est de bonne prise. Les philosophes disent beaucoup de vrai, et plus que tout autre le Philosophe, mais ce qui frappe le théologien, dans ces vérités qu'ils disent, c'est qu'elles soient presque toujours mêlées de quelque erreur. Comment lui-même le voit-il ? C'est que, comme théologien, il dispose d'une autre lumière que celle de la raison. Pour être autre, cette lumière n'en découvre pas moins à l'esprit des vues sur l'homme et le monde dont on dirait, à lire les philosophes, qu'ils tendaient confusément vers elles et cherchaient à les formuler. A cette

lumière, autre et pourtant fraternelle, le message des philosophes perd son flou, se complète et surtout ordonne ses plans vers un point de perspective dont la profondeur va à l'infini. Ce message ainsi transfiguré n'en reste pas moins celui des philosophes ; ce n'est pas à la révélation, mais à eux, que les théologiens doivent logique, physique et métaphysique ; il faut du pain et du vin pour que la transsubstantiation soit possible. Saint Thomas avait effectué l'opération avec un tel génie, à la fois philosophique et théologique qu'aujourd'hui encore l'Aristote transfiguré qui en résulta occupe dans beaucoup d'esprits la place du véritable. On peut discuter sur ce que fut l'Aristote réel ; en fait, l'histoire ne s'accorde pas avec elle-même sur la question, mais à cause de la limitation même de son point de vue, l'historien ne peut reconnaître le véritable Aristote sous les traits que lui prête généreusement saint Thomas d'Aquin. L'Aristote des théologiens est une vue théologique d'Aristote, parfaitement légitime comme telle, mais difficile à justifier dès qu'on descend au-dessous du niveau de la Sagesse chrétienne. Saint Thomas ne le quittait jamais ; il n'y avait donc pour lui aucun problème. Sa théologie est une chose qu'il a faite ; justement séduit par la vérité de l'aristotélisme, il a voulu l'associer à son œuvre et c'est ainsi qu'Aristote est devenu pour lui ce qu'il en a fait.

Les successeurs de saint Thomas n'ont pas eu la maîtrise souveraine qui lui permettait de parfaire la philosophie et la théologie, à la fois et comme d'un seul mouvement. Ils ont eu peine à retrouver dans les écrits du Philosophe un Aristote qui, sous cette forme parfaite, n'existait en effet que dans ceux de saint Thomas d'Aquin, et comme, en raison de son a-christianisme, Aristote représentait pour eux la raison philosophique même, ils ne furent pas lents à découvrir que, ramenée à ses propres limites et réduite à ses seules lumières, la philosophie d'Aristote n'autorisait pas toujours les conclusions qu'on prétendait en obtenir. Jean Duns Scot en a plus d'une fois fait l'expérience ; à l'intérieur même de l'école thomiste, dont l'histoire est si mal connue, on trouverait facilement à citer des théologiens qui, préférant un Aristote plus historique à l'Aristote théologisant de saint Thomas, ont faussé compagnie au Maître sur des points importants pour rejoindre la troupe un peu mêlée des sectateurs du Philosophe.

Cajétan l'a fait, non le premier, mais avec une suite dans les idées et une minutie dans l'exécution du travail qui, même sans l'autorité que lui conféraient ses dons éminents et ses hautes dignités, dans son Ordre et dans l'Église, aurait suffi à mettre en évidence l'importance du problème et de sa réponse. Aucune explication simple ne suffit à rendre raison du fait Cajétan. On ne le comprendrait pas si bien hors du milieu philosophique unique que fut alors Padoue ; dans la ville où tant de maîtres enseignaient des Aristotes divers, un théologien comme Cajétan ne pouvait guère éviter de se poser cette question si

simple : saint Thomas eût-il interprété Aristote comme il a fait, s'il n'eût été lui-même un théologien ? A la vérité, même s'il se souciait peu d'histoire, Cajétan aurait aussi bien pu se poser une autre question : pourquoi saint Thomas a-t-il interprété Aristote comme il a fait ? Il ne suffit plus alors de répondre : parce qu'il était une théologien. Beaucoup d'autres théologiens connaissaient Aristote : saint Albert le Grand, saint Bonaventure, Jean Duns Scot, Guillaume Ockham, Eckhart de Hochheim et tant de moindres que l'on pourrait encore nommer ; aucun d'eux n'a créé cet Aristote thomiste, aussi déconcertant qu'on voudra pour les historiens, mais qui existe. Cajétan n'en a pas cherché la justification où elle se trouve ; il a voulu la trouver, non chez saint Thomas, mais chez Aristote. Il ne pouvait dès lors que retomber sur l'un quelconque des Aristotes qui se disputaient la faveur des maîtres padouans, et c'est en effet ce qui est arrivé.

Il s'agit donc surtout d'un problème philosophique né dans l'esprit d'un théologien. Dans tout son *De anima*, on ne voit guère qu'une discussion qui mette le texte grec directement en cause. Cajétan ne courtise pas l'humanisme ; comme Pomponazzi, Contarini et les autres interlocuteurs du dialogue, il écrit en « style parisien ». Rarement bien inspiré, mais si plein de bonne volonté, le pauvre Nifo est le seul à donner dans le style bâtard mis à la mode par la scolastique platonisante, où l'élégance de saint Jérôme et la technicité d'Aristote font également défaut. S'il fallait les répartir en deux camps, ces philosophes seraient du côté des ' scolastiques ' et des dialecticiens plutôt que de celui des ' humanistes ' amis des Pères. L'histoire de la dispute, dont je ne saurais assez redire qu'elle reste à écrire, suggère pour le présent une hypothèse dont d'autres diront un jour ce qu'il faut retenir. Car même à l'état d'ébauche, elle offre un sens. C'est que la métamorphose d'Aristote opérée par saint Thomas d'Aquin était nécessairement liée à la présence, dans son esprit, d'une nouvelle métaphysique de l'être. Non sans quelque naïveté, ses successeurs ont cherché cette notion chez Aristote, et comme ils ne l'y trouvaient pas, ils l'ont tacitement éliminée, quitte à s'étonner ensuite que saint Thomas ait pu tirer d'Aristote des conclusions qu'elle seule lui avait permis d'obtenir.

Pomponazzi sera toujours une pomme de discorde entre les historiens. Depuis qu'il est devenu un « homme moderne », on ne peut plus en parler sans s'exposer au reproche de le faire meilleur chrétien qu'il ne fut. Il est de toute façon au centre de ce que l'on pourrait appeler « l'affaire Pomponazzi ». Lui-même ne s'était assigné qu'un rôle exactement délimité, être un interprète fidèle d'Aristote et de la raison naturelle dans la discussion d'un problème philosophique que tout le monde s'accordait à poser dans les termes mêmes du *De anima* d'Aristote. Je ne serais pas surpris que bien lui en ait pris d'avoir eu, en fait sinon d'intention, partie liée avec l'une des plus hautes autorités théologiques

de son temps. Si l'on doit être accusé d'impiété, mieux vaut l'être en même temps qu'un cardinal célèbre pour ses commentaires sur les écrits du Docteur Angélique. Pourtant, un simple laïque comme Pomponazzi ne pouvait pas se permettre les mêmes libertés qu'un cardinal. La partie était dangereuse à jouer et quand on le suit de près dans ses démarches, on finit par ne plus marchander à ce Peretto l'estime que, me semble-t-il, il mérite et que d'ailleurs tant de ses contemporains lui ont en effet accordée. Pomponazzi s'est comporté avec une courageuse ténacité, une lucidité et, j'en suis convaincu, une droiture extraordinaires. Personne n'a obtenu de lui un seul pas sur le chemin où, dès le début, lui-même s'était interdit de s'engager. C'est par là que, chose étrange et pourtant vraie, il a laissé sa marque personnelle sur l'histoire de la théologie. Il a fait comprendre à ses adversaires qu'il était pour eux urgent de reviser leur propre notion de la doctrine sacrée et de ne plus prétendre tirer du seul Aristote ce qu'ils ne pouvaient obtenir que de saint Thomas d'Aquin.

Étienne Gilson.

Appendice I

La liste des évêques de Bergame dans Eubel (*Hierarchia catholica...*, Monasterii, 1923, vol. III, p. 132) contient quatre Lippomanus. Il ne donne pas la forme italienne du nom, je ne la connais pas et j'ai reçu d'amis italiens des réponses différentes. L'un d'eux, historien, a même exprimé l'opinion que c'était là un nom fictif. S'agissant de quatre évêques de Bergame, cela est, non impossible certes, mais peu vraisemblable. Ne pouvant choisir entre Lippomano, Lippomani, j'ai conservé la forme latine. Les quatre évêques de ce nom sont, par ordre chronologique :

1, Nicolaus Lippomanus, évêque de Bergame à partir du 16 juillet 1512. C'est celui qui, avec Cajétan, refusa, lors du Concile de Trente, d'imposer aux maîtres l'obligation de fournir des arguments philosophiques en faveur de l'immortalité de l'âme.

2, Petrus Lippomanus, évêque de Bergame le 1 juillet 1516. Neveu du précédent, il succéda au titre avec une dispense d'âge et exerça seulement les fonctions d'administrateur en attendant d'avoir atteint l'âge canonique. Il était fils d'un certain Hieronymus Lippomanus. C'est lui qui communiqua à Pomponazzi les objections de Gaspard Contarini contre le *De immortalitate animae*.

3, Aloisius Lippomanus, prêtre de Venise, nommé coadjuteur de Petrus Lippomanus le 23 septembre 1538, avec droit de succession. Lui-même devait avoir pour successeur Pierre cardinal Bembo, devenu administrateur du diocèse le 18 février 1544.

4, Aloisius Lippomanus (deuxième du nom) nommé le 20 juillet 1558, alors qu'il était déjà évêque de Vérone. Il succéda sur le siège de Bergame au successeur de Pierre cardinal Bembo, Victor Sperantius (Vittore Speranzo), décrété d'hérésie.

Seuls les deux premiers ont joué un rôle dans l'affaire Pomponazzi, et encore le premier n'y figure-t-il qu'à titre de précurseur.

Appendice II

Le peu que nous avons dit de son intervention devrait inviter à une étude plus approfondie de ce prédicateur de Mantoue, qui attaqua Pomponazzi publiquement et de façon franchement désobligeante : Ambrosius de Flandinis (Ambrogio dei Flandini ?), diversement désigné par les noms de Ambrogio Flandino, Ambroise de Naples, etc. Né à Naples, à une date incertaine, Ambroise entra dans l'Ordre des Ermites de Saint Augustin ; régent à Bologne en 1508 ; Provincial à Naples en 1514, il succéda au Franciscain Nicolas Grosseto, de Padoue, dans sa double charge d'évêque titulaire d'un évéché situé en Séleucide et de suffragant de Mantoue. Le nom exact de l'évéché en question, nous est inconnu. Les textes, et Ambroise lui-même emploient le titre d'*episcopus Lamocensis*, ou *Lamosensis*. Ambroise accéda au titre le 22 avril 1517 (Eubel, *Nomenclator litterarius*, vol. III, p. 218). Il enseignait à Mantoue en qualité de maître en théologie, avec une pension annuelle de 200 ducats sur les revenus de l'église de Mantoue. Il se signala comme prédicateur (c'est en cette qualité qu'il prit à partie Pomponazzi) ainsi que par sa polémique contre Luther. On a vu son attitude envers Pomponazzi, mais elle se comprendrait sans doute mieux si l'on tenait compte du fait qu'il était lui-même un platonicien militant. Ceci explique pourquoi sa réponse à Pomponazzi est moins une réfutation proprement dite qu'une contre-exposition indépendante, inspirée en effet de la tradition platonicienne et entièrement étrangère à la pensée de son adversaire. Les renseignements les plus complets sur l'homme et l'œuvre sont fournis par la notice de Jean Félix Ossinger, dans sa *Bibliotheca augustiniana* (Ingolstadt, 1768) p. 541. On notera particulièrement une série d'inédits qui ne semblent pas avoir été souvent visités depuis la mort de leur auteur : *Commentarius in quatuor dialogos Platonis adversus Georgium Trapezuntium.* Praemittitur Epistola nuncupatoria ad Franciscum I Regem Francorum, se trouve à Paris, Bibliothèque Nationale. — *Adnotamenta in Platonis Alcibiadem, sive de natura hominis et voto* ; inc. *Praecellens tua virtus.* — *Commentaria in Parmenidem, vel de uno omnium principio, et de ideis ;* incipiunt : *Sicut ab ineunte aetate*, etc. — *De mundi genitura, ubi sex dierum opera explanantur ;* incipit : *Gestiens ego vermiculus* etc. Ossinger ajoute : « Haec omnia teste Josepho Pamphilo in nostra bibliotheca Mantuae videri possunt. » L'étude de ces écrits relèverait sans doute la mémoire de celui qui traita un jour Pomponazzi de « senem delirum, hominem maledicum, patriae vituperium. »

Consultée, sur l'exactitude de ces renseignements, Mlle M. T. d'Alverny, Conservateur aux manuscrits, Bibliothèque Nationale, a bien voulu nous confirmer la présence à cette bibliothèque de deux des œuvres mentionnées par Ossinger : *Commentaria in Platonis sermones* (Hipparque, Le Philosophe, Théagès, Ménon) *adversus Georgium Trapezuntium*, avec lettre dédicatoire à François I. Le commentaire est daté d'octobre 1525. — *Annotationes in Tymeum...* avec dédicace à François I, roi de France et Duc de Milan. Bibl. nat. ms. lat. 12948.

Appendice III

Cette dernière remarque vient de cesser d'être vraie. Voir Carlo Giacon, S. J., 'L'aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini', *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, in Atti del XII congresso internazionale di filosofia, vol. IX, G. C. Sansoni, Firenze, 1960, pp. 109-119. On aura profit à lire ces pages qui portent exactement sur

le sujet du présent travail. — Note biographique sur Contarini, p. 113, note 3. Outre le mérite majeur d'avoir pris la pensée personnelle de Contarini en considération, le P. C. Giacòn propose une interprétation très originale de la doctrine. Il y voit un cas d'aristotélisme avicennisant *(avicennistico)*. Ceci est certainement vrai, avec les réserves nécessaires en philosophie chrétienne pour le *De elementis* et le *Compendium* (textes p. 117). Il faudrait examiner la question touchant la notion de l'âme et de son immortalité. Il existe au moins un sens où la proposition est certainement vraie. A des détails près, on peut dire que la notion avicennienne de l'âme humaine a remplacé celle d'Aristote dans l'esprit des principaux théologiens chrétiens du XIIIe siècle, y compris Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Ainsi conçue, l'âme est une substance individuelle capable de subsister hors du corps, dont pourtant, quoique substance *et hoc aliquid*, elle est la forme. Faute sans doute de l'avoir étudié d'assez près, je ne retrouve pourtant pas chez Contarini la notion avicennienne de l'accidentalité de l'existence, et nous l'avons vu nier expressément sa forme thomiste : la composition réelle d'*ens* et d'*essentia*. La question doit être réexaminée du point de vue de la conclusion proposée par l'excellent spécialiste de la *seconda scolastica* : « Il est légitime de conclure qu'à côté des interprétations averroïste, alexandriste, et thomiste de l'aristotélisme des quinzième et seizième siècles, il en existe une avicennienne, proposée par Gaspard Contarini » ; *op. cit.*, p. 119.

Dans le même volume, portant directement ou non sur notre propre sujet, on consultera : Paul Oskar KRISTELLER, « Paduan Averroïsm and Alexandrinism in the Light of Recent Studies », pp. 147-156 (dans une perspective historique très vaste). Et surtout John H. RANDAL Jr., « Paduan Aristotelianism : An Appraisal », pp. 199-206 ; il vaut en effet la peine de se demander s'il existe une variété d'aristotélisme assez distincte pour porter le titre d'aristotélisme padouan. Dans le même volume encore, on nous propose un élargissement de perspective imprévu (et bienvenu) : Luis Rey ALTUNA, « Repercusiones del aristotelismo paduano en la filosofia española del Rinascimento », pp. 207-219 ; sur Contarini, p. 209.

N.-B. — Contrairement à notre attente, mais pour des raisons inhérentes à la publication toujours compliquée de ce genre de recueils collectifs, il semble que la présente étude doive être achevée d'imprimer avant que ne paraisse la communication, qu'elle présuppose, sur *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle*. On y trouvera, outre une esquisse de l'histoire de la controverse, les trois appendices suivants : I, *Tableau chronologique;* II, *La lettre de Pomponazzi à Javelli;* III, *Solutiones rationum mortalitatem animi probantium*, de Javelli.

Le recueil sera publié par les soins de la Fondazione Giorgio Cini, Isola di San Giorgio Maggiore, Venezia.

AVICENNA LATINUS

I. — INTRODUCTION

LES MANUSCRITS DE L'AVICENNE LATIN

Avicenne tient une place honorable parmi les maîtres étrangers qui ont été admis dans la cité du savoir de l'Occident latin vers la fin du XIIe siècle. Médecin et philosophe, la traduction de son encyclopédie médicale, le Qānūn, et d'une grande partie de son encyclopédie philosophique, le Kitāb al-Shifā a rendu familières aux clercs et aux praticiens la science et la sagesse qu'un oriental du XIe siècle avait enseignées en suivant l'exemple des Grecs. Les manuscrits qui subsistent encore de ces traductions sont les témoins de l'influence d'Avicenne sur la pensée médiévale, et un examen attentif de cette collection assez imposante permet de se rendre compte, jusqu'à un certain point, des circonstances dans lesquelles s'est opérée la diffusion de l'œuvre.

Il nous a donc paru utile de publier les résultats de l'enquête que nous avons menée dans les bibliothèques d'Europe pour étudier le texte des traductions philosophiques. Nous avons rédigé les descriptions des manuscrits selon les normes suivies dans les deux volumes préliminaires de l'*Aristoteles latinus*[1]. Un certain nombre de notices concernent du reste des codices qui figurent dans ce recueil : nous les avons revues et complétées. La classification géographique est artificielle, puisque la plupart des volumes se trouvent actuellement hors de leur lieu d'origine,

(1) Aristoteles latinus. Codices descripsit Georgius LACOMBE in societatem operis adsumptis A. BIRKENMAJER, M. DULONG, Aet. FRANCESCHINI. Pars prior, Roma, 1939. Pars posterior supplementis indicibusque instruxit L. MINIO-PALUELLO, Cantabrigiae, 1955 (Union Académique internationale. Corpus Philosophorum Medii Aevi). Suivant l'exemple de nos devanciers, nous n'avons pas donné de références aux éditions pour les textes qui se trouvent mêlés aux œuvres d'Avicenne dans les recueils que nous décrivons, sauf en ce qui concerne les textes des traductions de l'arabe. Nous n'avons pas non plus analysé en détail les textes d'Aristote et d'Averroes, cette tâche incombant aux éditeurs de l'Aristoteles latinus et du Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, series latina, en cours de publication sous les auspices de l'Union Académique internationale et de la Mediaeval Academy of America.

mais elle est plus commode, tant pour le rédacteur que pour le lecteur, et n'est pas soumise à l'arbitraire des hypothèses personnelles.

Nous présentons d'abord les manuscrits conservés dans les bibliothèques françaises. Le fonds latin de la Bibliothèque nationale en renferme un grand nombre ; la bibliothèque Mazarine en compte deux, l'Arsenal un, la bibliothèque de l'Université deux. Les bibliothèques de province sont plus pauvres ; il y a un Avicenne à Laon, un à Vendôme, un à Angers, un à Montpellier. Ce n'est qu'à la fin de l'œuvre dont nous entreprenons la publication que nous pourrons essayer de dresser un tableau de la répartition des manuscrits selon leur origine probable, et faire sortir, de la masse des documents, une histoire de la fortune des traductions philosophiques arabes dans l'Occident médiéval.

Nous avons publié, il y a quelques années, un aperçu de l'histoire des traductions de la grande encyclopédie philosophique d'Avicenne le Kitāb al-Shifā. Nous en reprenons les points essentiels, en donnant la description des différentes parties de l'ouvrage, d'abord dans l'original arabe, d'après la bibliographie du P. Anawati, puis dans la série des versions latines.

1. *Description du texte arabe*

Le *Kitāb al-Shifā* comprend quatre parties, ou « Sommes ».

I. La Logique, précédée d'une introduction. Celle-ci comporte d'abord un prologue du disciple et ami d'Ibn Sīnā, Abu 'Ubayd abd-al-Wahid ibn Muhammad al Jawzjani, suivi d'une préface de l'auteur.

1. Isagoge. Section 1, - 14 chapitres ; section 2, - 4 chapitres.
2. Catégories. Section 1, - 6 chapitres ; section 2, - 5 chapitres ; section 3, - 4 chapitres ; section 4, - 5 chapitres ; section 5, - 5 chapitres ; section 6, - 6 chapitres ; section 7 - 4 chapitres.
3. Perihermeneias. Section 1, - 10 chapitres ; section 2, - 5 chapitres.
4. Premiers Analytiques. Section 1, - 7 chapitres ; section 2, - 4 chapitres ; section 3, - 5 chapitres ; section 4, - 6 chapitres ; section 5, - 5 chapitres ; section 6, - 6 chapitres ; section 7, - 3 chapitres ; section 8, - 23 chapitres.
5. Seconds Analytiques. Section 1, - 12 chapitres ; section 2, - 10 chapitres ; section 3, - 9 chapitres ; section 4, - 10 chapitres.
6. Dialectique. Section 1, - 10 chapitres ; section 2, - 6 chapitres ; section 3, - 2 chapitres ; section 4, - 3 chapitres ; section 5, - 5 chapitres ; section 6, - 1 chapitre, section 7, - 4 chapitres.
7. Sophistique. Section 1, - 3 chapitres ; section 2, - 6 chapitres.
8. Rhétorique. Section 1, - 7 chapitres ; section 2, - 9 chapitres ; section 3, - 8 chapitres ; section 4, - 5 chapitres.
9. Poétique. Section 1, - 8 chapitres.

II. Physique.

1. Physique. Section 1, - 15 chapitres ; section 2, - 13 chapitres ; section 3, - 14 chapitres ; section 4, - 15 chapitres.

2. Du Ciel et du Monde. Section 1, - 10 chapitres.

3. De la Génération et de la corruption. Section 1, - 15 chapitres.

4. Des actions et des passions. Section 1, - 9 chapitres ; section 2, - 2 chapitres.

5. Des Météores. Section 1, - 6 chapitres ; section 2, - 6 chapitres.

6. Livre de l'Ame. Section 1, - 5 chapitres ; section 2, - 5 chapitres ; section 3, - 8 chapitres ; section 4, - 4 chapitres ; section 5, - 8 chapitres.

7. Des plantes. Section 1, - 7 chapitres.

8. Des Animaux. Section 1, - 3 chapitres ; section 2, - 2 chapitres ; section 3, - 3 chapitres ; sections 4-7, - 2 chapitres chacun ; section 8, - 4 chapitres ; section 9, - 6 chapitres ; sections 10-11, - 1 chapitre ; section 12, - 15 chapitres ; section 13, - 7 chapitres ; section 14, - 9 chapitres ; section 15, - 3 chapitres ; section 16, - 2 chapitres ; sections 17-19, - 1 chapitre chacune.

III. Mathématiques.

1. Géométrie. Section 1, - 15 chapitres.

2. Arithmétique. Section 1, - 4 chapitres.

3. Musique. Section 1, - 4 chapitres ; section 2, - 2 chapitres ; section 3, - 3 chapitres ; section 4, - 1 chapitre ; section 5, - 5 chapitres ; section 6, - 1 chapitre.

4. Astronomie. Section 1, - 10 chapitres ; section 2, - 8 chapitres ; section 3, - 4 chapitres ; section 4, - 7 chapitres ; section 5, - 13 chapitres ; section 6, - 7 chapitres ; section 7, - 1 chapitre ; section 8, - 2 chapitres ; sections 9, 10, 11, - 19 chapitres ; section 12, - 3 chapitres ; section 13, - 6 chapitres ; section annexe, - 1 chapitre.

IV. Métaphysique.

Section 1, - 8 chapitres ; section 2, - 4 chapitres ; section 3, - 10 chapitres ; section 4, - 3 chapitres ; section 5, - 9 chapitres ; section 6, - 5 chapitres ; section 7, - 3 chapitres ; section 8, - 7 chapitres ; section 9, - 7 chapitres ; section 10, - 5 chapitres.

La description complète de l'œuvre arabe est donnée dans deux bibliographies récentes :

G. C. Anawati, Essai de bibliographie avicennienne (Ligue Arabe. Direction culturelle. — Millénaire d'Avicenne), Le Caire, 1950. La description des différentes parties du Kitâb al-Shifâ se trouve au n° 14 de la bibliographie, pp. 29-79.

L'auteur a publié un résumé en français de cette bibliographie : M. M. Anawati, La tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne dans Revue Thomiste, LI (1951), pp. 407-440. La description du Shifâ occupe les pages 417-418.

Yahya Mahdavi, Bibliographie d'Ibn Sina. Teheran, 1954. La description détaillée du Shifā se trouve pp. 125-174. Il y a certaines divergences entre les deux auteurs, notamment dans la description des Mathématiques.

Éditions du texte arabe.

Logique. I. L'Isagoge (al-Madkhal), texte établi par le Dr. Ibrāhīm Madkūr, M. El-Khodeiri, G. Anawati, F. El-Ahwānī ; Le Caire, 1952.

* Catégories (al-Maqūlāt), éd. G. C. Anawati, Mahmūd El-Khodeiri, Fuād El-Ahwānī et Sa'id Zayed ; préface d'Ibrāhīm Madkūr. Le Caire, 1958.

Seconds Analytiques (al-Burhān) : 1° éd. avec introduction par 'Abd al-Rahmān Badawī. Le Caire, 1954 (Collection Islamica, 18) ;

* 2° éd. avec introduction et notes par Abū l-'Alā' 'Afīfī.

Avant-propos et révision par Ibrāhīm Madkūr. Le Caire, 1956.

* Sophistique (al-Safsaṭa), éd. Fuād El-Ahwānī. Le Caire, 1958.

Poétique, éditée dans : Aristutalis, Fann al-shi'r ma'al-tarjama al-'arabiyya al-qadīma wa-shurūḥ al-Fārābī wa Ibn Sīnā wa Ibn Rushd. Le Caire, 1953 par 'Abd al-Raḥmān Badawī.

Sciences physiques et naturelles (al-Tabī'iyyāt) et Métaphysique (al-Ilāhiyyāt), éd. lithographique, Teheran, 1303 Heg.

De anima

1. Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Ṣifā' : I. Texte arabe, éd. par Ján Bakoš ; II. Trad. française. Prague, 1956.

2. Avicenna's De anima, being the psychological part of Kitāb al-Shifā', ed. by F. Rahman. Oxford, 1959 (avec introd. et notes en anglais).

* Mathématiques. III. Musique. (Al-riyāḍiyyāt. III. Jawāmi' 'ilm al-mūsīqā, éd. avec introd. et notes par Zakariyyā Yūsuf. Révision et préface par Aḥmad Fuād al-Ahwānī et Maḥmūd Aḥmad al-Ḥifnī. Le Caire, 1956.

* Métaphysique (al-Ilahiyyāt), éd. par G. C. Anawati, Muhammad Yūsuf Mussa, Sulayman Dunya et Sa'id Zayed ; introduction d'Ibrāhīm Madkūr. Le Caire, 1960.

2. *Les traductions latines*

Les traductions latines du Kitāb al-Shifā ont été exécutées en plusieurs étapes[2]. La partie la plus importante, comprenant l'introduction et

(2) Nous nous permettons de renvoyer à nos précédentes études, dont nous résumons ici les conclusions : *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIX (1952),

l'Isagoge, le chapitre 7 de la deuxième section des Seconds Analytiques, la Physique, section 1, 2, et début de la section 3, le De Anima, sixième partie des Libri Naturales, et la Métaphysique ont été traduits à Tolède au XIIe siècle, sans doute après 1150. Au début de la Logique se trouve une courte préface d'un traducteur désigné en ces termes : « Verba Avendeuth israelite ». Il offre à un protecteur les chapitres d'introduction de l'ouvrage et le prologue du disciple d'Avicenne. Il est probable que ce protecteur est l'archevêque de Tolède. Cet Avendeuth, ou Avendauth (Ibn Dawud) reparaît dans la préface du *De Anima*, adressée à l'archevêque de Tolède, Jean, qui siégea de 1151 à 1166. Il s'intitule « israelita philosophus » et déclare avoir travaillé avec l'aide de l'archidiacre Dominique, lui traduisant mot à mot d'arabe en langue vulgaire, et l'archidiacre transférant ses paroles en latin. Il avait dû aussi mettre à contribution un clerc latiniste pour la première traduction, et pour un chapitre de l'Isagoge (12 du texte arabe, 11 de la traduction) qui se trouve isolément dans quelques manuscrits accompagné de son nom, ou avec la mention plus explicite : « capitulum de uniuersalibus translatum ab Avendeuth de libro Avicenne de Logica ».

L'archidiacre Dominique Gundisalvi, ou Gundissalinus, est cité dans des actes du cartulaire mozarabe de Tolède en 1178 et 1181, et dans un acte des archives de Burgos en 1190. Il est désigné par plusieurs manuscrits comme traducteur de la Métaphysique. Certaines erreurs de cette version ne peuvent guère s'expliquer qu'en raison de l'emploi d'une langue romane intermédiaire. Il convient donc d'admettre qu'il a continué à travailler avec un acolyte arabisant. Les traductions du *Maqāçid* d'Algazel et du *Fons Vitae* d'Ibn Gabirol désignent à côté de « Dominique » un certain Jean, qualifié de « magister » dans quelques manuscrits de la « Summa theoricae philosophiae » d'Algazel. Que ce « Jean » soit un clerc mozarabe, ou le même Avendauth converti au christianisme est une question encore discutée.

Dominique Gundisalvi doit aussi être responsable de la version du chapitre 7 de la deuxième section des Seconds Analytiques inséré dans son ouvrage *De diuisione Philosophiae* (édité par L. Baur, 1903).

La traduction partielle de la Physique est anonyme, mais remonte à la même époque, ainsi que l'ensemble de l'Isagoge ; il est probable que Gundissalinus en est aussi le responsable.

Nous devons ajouter un traité « De caelo et mundo » qui a été souvent transcrit à la suite de la Physique, et attribué à Avicenne. Il ne correspond pas au « Liber de caelo et mundo » du Kitāb al-Shifā mais à une compilation d'extraits d'un commentaire de Thémistius dûe à un

p. 337-258 ; *Avendauth?* dans *Homenaje a Millas Vallicrosa*, I, 1954, p. 19-43 ; *Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)*, dans *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Accademia nazionale dei Lincei, Quaderno 40, Roma, 1957.

traducteur de Bagdad, Hunayn ibn Ishaq[3]. Ce traité est cité par Daniel de Morley dans son « Liber de naturis superiorum et inferiorum », dédié à Jean, évêque de Norwich de 1175 à 1200. Daniel avait séjourné à Tolède, et fait une description enthousiaste de l'activité intellectuelle de cette ville où des clercs de tous pays venaient rechercher les trésors de la science arabe. Il fut l'élève du traducteur Gérard de Crémone, mort en 1187[4].

Un autre voyageur anglais, Alfred de Sareshel, traduisit deux chapitres de la Météorologie du Kitāb al-Shifā vers la fin du XIIe siècle[5]. Ces chapitres 1 et 5 de la première section sont généralement répartis en trois chapitres et annexés à la traduction des Météores d'Aristote faite d'arabe en latin par Gérard de Crémone pour les livres I à III, le livre IV qui les complète ayant été traduit du grec par Henri Aristippe.

Le dernier chapitre de la seconde section de la Météorologie du Shifa a été traduit sous le titre *De diluviis*[6] ; il est possible que ce soit par Alfred de Sareshel, mais cette version est anonyme dans tous les manuscrits que nous connaissons, et elle n'a pas été jointe aux Météores d'Aristote.

Le huitième livre de la somme des sciences naturelles a été traduit par Michel Scot, et dédié à l'empereur Frédéric II. Frédéric confia un « exemplar » à un scribe nommé Henri de Cologne, dont le travail fut contrôlé par un médecin de l'empereur chez lequel il exécuta sa tâche, maître Wolmar. La copie fut terminée le 9 août 1232, veille de saint Laurent, à Melfi. Une grande partie des manuscrits connus reproduisent le colophon qui authentifie l'« édition » exécutée sur les ordres de Frédéric[7].

Deux passages de la Rhétorique ont été traduits par Hermann l'Allemand, et insérés dans sa version du texte arabe de la Rhétorique d'Aristote, entreprise sous les auspices de Jean, évêque de Burgos de 1240 à 1246, et chancelier du roi de Castille.

La traduction des *Libri Naturales* fut reprise par maître « Johannes Gunsalvi » de Burgos et un acolyte juif nommé Salomon, sur les ordres de Gonzalve Garcia de Gudiel, évêque de Burgos de 1274 à 1280.

(3) Cf. M. Alonso, *Hunayn traducido al latin*, dans *Al Andalus* XII (1947), p. 295-338 ; relevé des citations faites par Daniel de Morley.

(4) Daniel de Morley, *Philosophia sive Liber de naturis superiorum et inferiorum*, éd. Sudhoff, dans *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaft*, VIII, p. 1-40, et complément par A. Birkenmajer, *ibid.*, IX, p. 45-51 ; cf. aussi Th. Silverstein, *Daniel of Morley*, dans *Mediaeval Studies*, X (1948), p. 179-196.

(5) Texte arabe et traduction latine édités par E. J. Holmyard et D. C. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitab al Shifa'*, Paris, 1927.

(6) Ed. M. Alonso, dans *Al Andalus*, XIV (1948), p. 306-308.

(7) Cf. M. T. d'Alverny, *L'explicit du De Animalibus* d'Avicenne traduit par Michel Scot, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. CXV (1957), p. 32-43 et pl.

Ils complétèrent le troisième livre de la Physique, moins les trois derniers chapitres, mais ne traduisirent pas la quatrième partie du texte arabe. Ils avaient sans doute sous les yeux un manuscrit déficient, car l'« explicit » indique qu'ils croyaient avoir achevé leur tâche. D'autre part, ils ont constitué un livre III et un livre IV avec les dix premiers chapitres de la troisième partie telle que la décrit le P. Anawati d'après la lithographie de Téhéran et un manuscrit de l'Université d'Al-Azhar (pp. 44-45 de la bibliographie), et il est possible que leur modèle présentât une division de ce type.

Ils traduisirent ensuite intégralement les parties II, De Caelo et Mundo ; III, De generatione et corruptione ; IV, De actionibus et passionibus universalibus quae fiunt ex qualitatibus elementaribus ; V, De Mineralibus.

Nous n'avons pas inclus dans notre série de descriptions de manuscrits les œuvres médicales d'Avicenne, ni les ouvrages d'alchimie qui lui ont été attribués. En raison de son intérêt philosophique, nous ajouterons cependant à la collection du Kitāb al-Shifā le petit traité « De viribus cordis » traduit par maître Arnaud de Villeneuve à Barcelone en 1306. Nous devrons aussi signaler quelques opuscules pseudépigraphes, l'« Epistola de causa et causato », attribuée à Avicenne dans la Biblionomia de Richard de Fournival[8], et dont nous connaissons quelques manuscrits ; l'« epistola ad sanctum Augustinum » qui figurait dans la bibliothèque du savant italien Boncompagni en 1892[9], et dont nous n'avons pas encore réussi à retrouver la trace.

Auprès des œuvres authentiques d'Avicenne on trouve souvent les traductions d'autres philosophes arabes, Alkindi, Alfarabi, Algazel, Averroes et du philosophe grec Alexandre d'Aphrodise. Il arrive que ces traités soient attribués à Avicenne par les rubricateurs. On a mis aussi sous son nom quelques exemplaires du « Liber de causis ».

Les traités de Gundissalinus accompagnent parfois les textes d'Avicenne, ainsi que le « Liber de causis primis et secundis » que les éditeurs du recueil publié à Venise en 1508 ont inséré à la suite du *De animalibus*, en l'attribuant au philosophe arabe[10]. Les premiers éditeurs, en effet, ont reproduit les manuscrits qu'ils avaient à leur disposition,

(8) Richard de Fournival, chanoine d'Amiens, dut rédiger le catalogue de sa bibliothèque vers 1240. Elle contenait une remarquable collection d'ouvrages traduits de l'arabe. Ed. L. Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, II, p. 525 : « Abuhamidin Algazelin auunculi et nutritoris principis Albohali Auiscenni liber logicorum... Item, dicti Auiscenni epystola de causa et causato... » ; nouvelle édition avec commentaire et identification des manuscrits subsistants par A. Birkenmajer, *Bibljoteka Ryszarda de Fournival*, 1922, p. 44-45.

(9) Catalogue des manuscrits de la collection Boncompagni, 1892, p. 3-4, n° 507.

(10) « Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis », f. 64v-67v. — Réédité par R. de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin, 1934, p. 88-140.

et les chanoines de S. Giovanni in Verdara ont utilisé des recueils contenant, à côté d'Avicenne, des textes annexes que nous retrouverons souvent dans ces descriptions.

3. *Éditions anciennes*

De Anima. « Incipit opus egregium de anima qui Sextus Naturalium Avicene dicitur. — Iam expleuimus... — ...de animalibus. Laus Deo. Explicit singulare opus de anima Avicene qui Sextus Naturalium eiusdem dicitur extractum ab optimo exemplari Papie impressum per magistrum Antonium de Carchano. (circa 1485) ; cf. Gesamtkatalog der Wiegendrucke, III (1928), n° 3111.

Metaphysica. « Metaphysica Avicenne sive eius prima philosophia. Incipit liber Avicenne de philosophia prima sive scientia divina. Capitulum primum. — Postquam, auxilio Dei, expleuimus... — ...vicarius Dei in illo. Explicit Metaphysica Avicenne sive eius prima philosophia optime castigata per reverendum sacre theologie bachalarium fratrem Franciscum de Macerata, ordinis Minorum et per excellentissimum artium doctorem Dominum Antonium Frachantianum Vicentinum philosophiam legentem in gymnasio patavino. Impressa Venetiis per Bernardinum Venetum expensis viri Ieronymi Duranti anno Domini 1495 die 26 Martii » ; cf. Gesamtkat. Wiegendr., *ibid.* n° 3130.

De Animalibus. « Avicenna, De Animalibus, per magistrum Michaelem Scotum de arabico in latinum translatus » — « Incipit liber de animalibus Avicennae super librum de animalibus Aristotelis translatus ab arabico in latinum per magistrum Michaelem Scotum. Federice, Domine mundi... Et animalium... — ...ex alio loco. Explicit liber de animalibus Avicennae decimus nonus et ultimus » (Venetiis, per Joh. et Gregorium de Gregoriis, circa 1500) ; cf. Gesamtkat. Wiegendr., *ibid.* n° 3112.

Opera. « Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca (ff. 2-12v). Sufficientia (ff. 13-36v). De celo et mundo (ff. 37-42v) ; De Anima (ff. 1-28v). De animalibus (ff. 29-64). De intelligentiis (=Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis, ff. 64v-67v). Alpharabius de intelligentiis (=De intellectu, ff. 68-69v). Philosophia prima (ff. 70-109v). Tabula Sufficientie (ff. 110-111). Tabula Sexti Naturalium (ff. 111v-113v). Tabula de animalibus (ff. 114-115v). Tabula Metaphysice (ff. 116-117v). Registrum (f. 118). F. 117v : « Venetiis, mandato ac sumptibus heredum nobilis viri Domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoetiensis ab Incarnatione Verbi anno octavo supra millesimum quinquies centesimum per Bonetum Locatellum Bergomensem presbyterum, sexto decimo Kalendas maias ».

M. T. d'Alverny.

II. — DESCRIPTIO OPERIS

Prologus translatoris « Avendeut ».

« Studiosam animam vestram ad appetitum translationis libri Avicenne quem Asshiphe, id est Sufficientiam nuncupauit inuitare cupiens...

Prologus discipuli Avicennae.

« Dixit Abu Ubeidi filius Mahemydeni Vergeni (Abu 'Ubayd 'abd al Wahid ibn Muhammad al-Jawzjani) : Amor meus scientiarum sapientialium... — ...et Deo sint grates, omnium bonorum largitori. Amen. »

« Verba Avicennae philosophi regis, capitulum primum et prohemiale ad ostendendum quid contineat liber Asschyphe.

Dixit grandeuus princeps Abualy Alhyseini filius Abdillei filii Scine (Abu Ali al Husain ibn Abdallah ibn Sina) Cum gratiarum actione Deo... hunc librum exordiemur... — ...istum appetant et requirant. »

Collectio prima.

Logica. I. Isagoge. Divisio scientiae secundum Avicennam. « In exordio autem huius libri a Logica incepi... — ...summe intentionum ».

Logica. Isagoge. Pars prima. C. 2 textus arabici ; c. 1 translationis. Capitulum de excitando ad scientias. « Dicemus quod intentio philosophie est comprehendere veritatem omnium rerum... — ...quamuis non sit ita ex substantialitate et accidentalitate ».

Pars secunda libri primi collectionis prime. Capitulum de communitatibus et differentiis inter hec quinque... Cognitio eius quod dictum est de diuisione horum quinque sufficit peritis... — ...et cum hoc etiam similiter est accidens differentie et proprietatis. — Completa est secunda pars libri primi, et ei qui dedit scire gratie sint infinite ».

Primae partis Cap. XI (XII textus arabici) aliquando invenitur vel solum, vel in fine operis :

« Capitulum de naturali et intellectuali et logico, et de eo quod est ante multiplicitatem et in multiplicitate et etiam cum multiplicitate et de hiis quinque uniuersalibus. Capitulum de uniuersalibus translatum ab Auendeuth de libro Auicenne de Logico. — Usus fuit, ut cum hec quinque distinguerentur, diceretur quod hec quodam respectu sunt naturalia, et alio respectu logicalia, et alio intellectualia... — ...et hoc postea certificabitur in philosophia prima. »

Logica. V. Analytica posteriora, II, 7.

Hoc capitulum inseruit Gundissalinus in libro suo quem « De diuisione philosophiae » intitulauit, sub hoc titulo : Summa Auicenne de conuenientia et differentia scientiarum » (*mss. lat.* subiectorum).

« Ait ergo : Dicam quod causa diuersitatis ceterarum scientiarum est substantia...

Logica. VIII. Rhetorica. Excerpta ab Hermanno Alemanno translata. 1. Inquit Auicenna. « Deinde de bonis utilibus siue conferentibus est

beneficientia... — ...inductiue ergo credulitatem rethoricalium circa bonum et malum conquiruntur quidem ex locis memoratis » cf. Arist. Rhetor. I, 6.

2. Inquit Auicenna. « Et iam quoque incidit error in significatione ex parte tenoris syllogismorum et in litteris coniunctionis et disiunctionis... — ...per aliqua que quodammodo conueniant et differant modo alio. »

Collectio secunda. *Libri Naturales.*

Translatio saec. XII.

Prologus : « Collectio secunda libri Sufficientie Auicenne principis philosophi. Prologus. Dixit princeps : Postquam expediuimus nos, auxilio Dei, ab eo quod opus fuit preponere in hoc nostro libro de doctrina puritatis artis logice, debemus nunc aperire sermonem de doctrina scientie naturalis... — ...et Deus sit dator auxilii ».

I. *Physica.*

« Liber primus de causis et principiis Naturalium. Capitulum de assignanda via qua peruenitur ad scientiam naturalium per principia eorum. — Iam scisti ex tractatu in quo est scientia Probationis (i. e. Analytica posteriora) quam abreuiauimus quod scientiarum alie sunt uniuersales, alie particulares... — ... quia, cum nominate fuerunt et consummate certo fine, cessabit interrogatio. Completur tractatus de Naturalibus, auxilio Dei et gratia. »

L. II. De motu et consimilibus. — Postquam perfecimus librum de principiis communibus rerum naturalium... — ...illud cuius tempus non habet initium. — Completa est secunda pars partis prime de collectione naturalium. Et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite ».

L. III. De his que habent Naturalia ex hoc quod habent quantitatem. — Naturalia sunt corpora et dispositiones corporum... — ...et hec propositiones per se note sunt » (sic explicit ex abrupto).

Ps. Auicenna, *De caelo et mundo.*

Prologus et elenchus capitulorum : « Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis de mundo, qui dicitur Liber Celi et Mundi. Expositiones iste in XVI continentur capitulis. Primum capitulum... — ...capit. XVI. ad generationem elementorum et quod opus fuit eis ». —

Capitulum I. Quod corpus perfectius est omni quantitate, et quod mundus perfectius est omni corpore. Differentia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem, hec est, quod corpus distenditur ad omnes dimensiones... — ...et terra remaneret quiescens et perennis in quiete et non moueretur. Completus est capitulum, in cuius completione completus est liber. Laus sit creatori nature et largitori esse creature, et sit pax et salus omni anime modesti et benigne ».

Libri Naturales. Translatio recentior Iohannis Gunsalvi de Burgis et Salomonis.

I. *Physica.* L. III. :

« Et hee propositiones note sunt per se—Et que eis contrariantur sunt principia vel magis uniuersalia... — ...non prohibet obscuritas aeris quin attingatur ». Explicit Liber tertius Physicorum Auicenne. »

L. IV textus latini, imperfectus.

« Sequitur eiusdem quartus qui est de corporibus et finitate ipsorum... — Inspiciamus ergo non finitum quomodo inuenitur in corporibus naturalibus... — ...Respiciamus ergo si possunt esse motus et generationes continue in infinitum et si fuerint infinita, si habebunt principium temporale quod sit summitas cuius primo non sit prius. Explicit Liber Sufficientie Phisicorum Auicenne translatus a magistro Iohanne Gunsalui de Burgis et Salomone de arabico in latinum, ad preceptum Reuerendissimi Patris ac Domini Domini Gunsalui episcopi Burgensis, que est ciuitas in Hispania » — Desunt quatuor capitula tertiae partis et quarta pars textus arabici.

II. *De Caelo et mundo.*

« Incipit eiusdem Auicenne Liber de Celo et mundo ab eodem magistro Iohanne Gunsalui de Burgis translatus, et dicitur Secundus Naturalium — Capitulum in potentiis corporum simplicium et compositorum — Corpora in quantum habent potentias non intelliguntur, nisi uno trium modorum... — ...sed condidit eum mundum unum. »

III. *De Generatione et corruptione.*

« Incipit Pars tertia Naturalium Auicenne que est de generatione et corruptione, cuius primum capitulum est de contrarietatibus opinionum antiquorum in generatione et alteratione et suis elementis. — Iam que compleuimus computare ac facere cognosci res uniuersales naturarum... — ...quantum spectare potest vel in sua persona sicut corpora celestia, vel in sua specie sicut elementa. »

IV. « Incipit Quartus Naturalium eiusdem (Auicenne) qui est de actionibus et passionibus uniuersalibus que fiunt ex qualitatibus elementaribus, siue elementorum...

Prologus. Iam compleuimus cognitionem rerum naturalium uniuersalium...

Capitulum 1. De ordine elementorum quatuor. — Apparet quod ista quatuor elementa non inueniuntur pura... — ...Iste ergo sunt questiones que competunt scientie naturarum et ipsemet sunt radices et principia ad scientias particulares que subiacent naturalibus.

Explicit pars quarta Naturalium Auicenne que est de qualitatibus primis et de operationibus que consequuntur ex eis ».

V. *De Mineralibus.* Translatio recentior.

« Incipit quinta pars Naturalium Auicenne que est de hiis que non habent animam, generatis ex mineralibus et aliis impressionibus. Et est liber primus de his que fiunt ex istis in parte ipsius terre. Cap. I. de

montibus et ceteris eorum-Incipiamus amodo, et primo verificemus modum per quem montes generantur... — ...Et traditur obliuioni usque ad tempus in quo querant illud cogitatione et intellectu. Explicit liber secundus Metheororum et per consequens quinta pars Naturalium Auicenne.

V. *De mineralibus*, translatio vetus. Excerpta 1°. ab Alfredo Anglico translata.

L. I, c. 1 textus arabici.

« De mineralibus », sive « Liber de congelatis », sive « De generatione montium ».

« Capitulum de congelatione et conglutinatione lapidum. — Terra pura lapis non fit, quia continuationem non facit... — ...per magnum temporis spacium. »

« Capitulum de causa montium. — Montes quoque quandoque fiunt... — ...desiccata sunt et in montes conuersa...

L. I, c. 5 textus arabici.

« Capitulum de quatuor speciebus corporum mineralium. — Corpora mineralia in quatuor diuiduntur species... — ...sed accidunt ei ex hoc res quedam extranee. »

2° L. II, c. ultimum textus arabici, translatio anonyma.

« Capitulum de diluuiis dictis in Thimeo Platonis. — Et est diluuium victoria unius elementorum... — ...sine gignitione. »

VI. *Sextus Liber Naturalium, sive De Anima.*

Prologus translatoris.

« Reuerendissimo Toletane sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati Iohanni, Auendauth israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium. Cum omnes constent ex anima et corpore... — ...non dubitetis ». In prologo nominatur translator latinus, Dominicus archidiaconus. Elenchus operis : « Liber iste diuiditur in quinque partes, et unaqueque pars in capitula sua... — ...in octauo ostenditur que sunt instrumenta anime. »

Prologus auctoris.

« Iam expleuimus in primo libro verbum de his que sunt communia Naturalibus... — ...post hec autem omnia sequetur liber de scientia diuina, deinde adiciemus aliquid de scientia de moribus, et ibi perficietur hic totus noster liber.

« Capitulum in quo affirmatur esse anima, et diffinitur secundum quod est anima. — Dicemus igitur quia primum debemus considerare de his hoc est scilicet affirmare esse eius quod anima vocatur.

In fine L. IV inseruerunt translatores capitula aliquot ex epistula Auicennae « De viribus cordis ».

« Inuenimus autem in exemplari unde transcripsimus folia que non sunt de exemplari et transcripsimus inde sicut inuenimus.

« Dixit Auohaueth Iurgianus (Abu 'Ubayd al Jawzjani) : Hee autem

sunt distinctiones extra hunc librum quas ego transtuli in eum a libris physicis... ex epistula quam fecit de speciebus cordium... dicens : Nec vita nec ulla perfectionum... — ...quod minus constristat. Et hec est finis eius quod transtulit Auohauet ex capitulis illius libri ad hunc locum huius libri de anima.

Explicit L. V.

« ...sicut postea scies cum loquemur de animalibus. — Completus est liber de Anima qui est sextus liber collectionis secunde de Naturalibus, et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite.

Post hunc sequitur liber VIIus de vegetabilibus et VIIIus de animalibus, et est finis scientie naturalis. Post ipsum autem sequitur collectio tertia de Disciplinalibus in IIII. libris, scilicet arithmetica, geometria, musica, astrologia, et post hunc sequitur liber de Causa Causarum. »

VIII. *De Animalibus.* Libri XIX.

Epistola dedic. translatoris :

« Frederice, Romanorum imperator, Domine mundi, suscipe deuote hunc laborem Michaelis Scoti, ut sit gratia capiti tuo et torques collo tuo » (cf. Prov. I, 9).

« Et animalium quedam communicant in membris... — ...sed de dentium utilitatibus iam scis ex alio loco. »

Codices quamplurimi hanc notam in calce praebent :

« Completus est liber Auicenne de Animalibus scriptus per magistrum Henricum Coloniensem ad exemplar magnifici imperatoris domini Frederici apud Meffiam ciuitatem Apulie ubi dominus imperator eidem magistro H. librum premissum commodauit anno Domini M°CC°XXXII° in vigilia beati Laurentii in domo magistri Volmari medici imperialis. »

X. *Metaphysica*, tractatus decem complectens, Toleti a Gundissalino translata.

« Liber Auicenne de Philosophia prima siue scientia diuina.

Capitulum de inquisitione subiecti prime philosophie, ad hoc ut ostendatur ipsa esse de numero scientiarum. — Postquam, auxilio Dei, expleuimus tractatum de intentionibus scientiarum logicarum et naturalium et doctrinalium, conuenientius est accedere ad cognitionem intentionum sapientialium. Incipiamus ergo... et dicamus quod scientie philosophice... diuiduntur in speculatiuas et actiuas... et diximus quod speculatiue sunt ille in quibus querit perfici virtus anime speculatiua per acquisitionem intelligentie in effectu, scilicet per adeptionem scientie ymaginatiue et creditiue de rebus que non sunt nostra opera nec nostre dispositiones. In hiis ergo finis est certitudo sententie et opinionis. Sententia enim et opinio non sunt ex qualitate nostri operis... — ...ipse est rex terreni mundi et vicarius Dei in illo. »

Translatio emendata :

Postquam *autem*, auxilio Dei, expleuimus tractatum scientiarum logi-

carum et naturalium et doctrinalium... speculatiue sunt ille in quibus querit perfici virtus anime speculatiua per acquisitionem *intellectus* in effectu, scilicet per adeptionem scientie ymaginatiue et creditiue *ex* rebus que non sunt nostra opera nec nostre dispositiones. In hiis ergo finis est certitudo *opinionis* et *credulitatis*. *Opinio* vero et *credulitas*... »

III. — DESCRIPTIO CODICUM

Codex Andegavensis. Bibl. Munic. 435 (450)

Titulus saec. XVII : « Avicennae sextus liber Naturalium et de somno et vigilia. — Averroes De substantia orbis. — Aristotelis Problemata, De causis et Phisionomia. — Metaphysica ».

I. 1. Auicenna, De anima, cum prol. ff. 2-61^{v}.
« Prologus in Sextum Naturalium ». — « Reuerentissimo Toletane sedis archiepiscopo et Hyspaniarum primati Ioh. Auendauth israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium. Cum omnes homines... — ...non dubitetis », f. 2. — « Liber iste diuiditur in 5 partes... — ...que sunt instrumenta anime. Deo gratias. », f. 2. — « Iam autem expleuimus in primo libro... — ...totus noster liber », f. 2-2^{v}. — « C. 1. in quo affirmatur anima esse et in quo anima diffinitur secundum quod est anima. Dicemus igitur quia primum debemus considerare... — ...cum loquemur de animalibus », Completus est liber Auicenne de anima ».
Explicit 6us liber naturalium Auicenne » (rubr.), ff. 2^{v}-53^{v}.

2. <Alkindi, De somno>, ff. 53^{v}-36^{v}.
« Incipit liber Auicenne de sompno et vigilia (sic) ». « Tu, cui Deus occultorum... — ...sermo enunciationis sustitit. Explicit liber Auicenne de somno et vigilia. »

3. Averroes, De substantia orbis, ff. 56^{v}-61^{v}.
« Auerroys » tit. miniat. in summa pagina ; « De substantia orbis » add. atr. nigro. ; — « In tractatu isto intendimus scrutari... — ...hec questio est valde bona ». Explicit de substantia orbis » (rubr.).

4. Problemata, transl. vulgata, ff. 62-109.
« Incipiunt Propleumata (sic) Aristotilis secundum nouam translationem » (rubr.). « De problematibus... — ...consumere mundum. Explicit. Expliciunt propleumata Aristotilis. »

II. 1. Liber de causis, ff. 110-114.
« De causis », tit. in summa pagina, add. saec. XV.
« Omnis causa primaria... adquirere non adquisitum, sicut ostendimus. Amen. »

2. Physionomia, ff. 114-119.
« De phisionomia », tit. in summa pagina, add. saec. XV.
« Quoniam autem et anime... — ...super apparencia sit. Explicit liber

Phisionomie Aristotelis de nouan latione (sic=noua translatione) Deo gracias ». f. 119v vacat.

III. <S. Thomas de Aquino, In Metaphysicam>, ff. 120-198.
« Sicut docet Philosophus in Politicis suis... — ...Deum, qui est benedictus in secula seculorum. Amen. »

Codex e tribus partibus constat.

I. Saec. XIII ex., membr., 320 × 240 mm. ff. 2-109, binis columnis, a pluribus librariis exaratus. Tituli in summis paginis miniati vel atramento descripti. Litterae initiales maiores rubrae ac caeruleae cum lineis implicatis et elongationibus ; litterae initiales minores alternatim rubrae aut caeruleae ; signa paragraphorum rubra aut caerulea alternatim. Litterae initiales nonnullae linea miniata ornatae sunt.

Pars ista decem senionibus constat, signatis saec. XV « a-b », ff. 62-73 ; c, ff. 74-85 ; d, ff. 86-97 ; e, ff. 98-109 ; f, ff. 2-13 ; g, ff. 14-25 ; h, ff. 26-37v ; i, ff. 36-49v ; k, ff. 50-61v ; sed manu anteriori patet seniones ff. 36-49 et 50-61 signatos fuisse « d » et « e ». Emendationes et notae marginales necnon glossae interlineares eiusdem temporis, nonnullae saec. XV ;

Seniones inscripti numeribus I-VI. Verba praemonentia in calce quaternorum.

II. Saec. XIV in., membr., mm. 295 × 200. Litterae initiales rubrae aut caeruleae alternatim, cum lineis implicatis violaceis aut rubris, signa paragraphorum rubra aut caerulea alternatim. Notae marginales nonnullae saec. XIV.

III. Saec. XIV in. membr. mm. 325 × 240. Tituli in summis paginis rubris ac caeruleis coloribus depicti : « Meth. ». Litterae initiales rubrae ac caeruleae cum lineis implicatis et elongationibus ; maiores autem frondibus ornatae circa paginam. Emendationes sedulae. Pars ista e senionibus constat, cum verbis praemonentibus in calce cuiusque quaterni.

F. 2, ex libris saec. XVI-XVII : « ff. Minorum Recollectorum conventus Balmetae catalogo inscriptus ».

F. I (chart.) : « n° 354 ».

Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques de France, t. XXXI. — *Aristoteles latinus, Codices*, I, n° 411

Codex Laudunensis. Bibliotheca Municipalis 412

I. 1. Notae et breves tractatus de philosophia naturali.
« Considerare animam est dupliciter, aut secundum quod est separata a corpore, aut secundum quod est coniuncta corpori... — ...ita quod toti homini, tota philosophia, et partibus hominis partes <philosophie> approprientur », f. 1a-b. — « Sapiens artifex omnia coadunauit in uno,

ut omnia... — ...reminiscentia ad rationale retorquetur », f. 1^{b}. — « Licet paralisis sit passio... — ...potus vini, licet videatur conuenire, si tamen superfluit, cerebrum percutit, substantiam neruorum perforat et rarificat, et opilationem profundat », f. 1^{b}-1va. — « In opere nature est modus quod natura incoat a perfectiori in actu... — ...recte ergo dixit : Girum ce<li>, etc. et non : « in giro celi steti », f. 1va. — « Dicit Avicenna quod iectigatio in facie tantum est signum future paralisis... — ...quoniam ledit ipsum cerebrum... scilicet neruos », ff. 1va-2^{a}. — « Omne quod prorumpit de terra exit in altum ab imo et intendit ascendere... — ...in Trinitate, ad cuius cognitionem completam perducat nos Ihesus <Christus> qui cum Patre et Spiritu sancto viuit et regnat in secula seculorum. Amen », ff. 2^{a}-2va. — « Post hec superaddit in verbo suo : « Similitudo autem vultus eorum facies hominis... (Ezech. I, 10). Et erat questio apud antiquos philosophos Caldeos quare duo animalia posuit in una parte... — ...et hoc est quod accepi de dictis antiquorum Caldeorum in ista intentione », f. 2va-3^{a}.

Haec reperiuntur eodem ordine in cod. ms. Londin. Musei Britannici Regii 12. C. XV, f. 236-238.

In margine inferiori, f. 2, add. saec. XIII : « De probatione fidei. Ministerio angelorum qui dicuntur Virtutes faciunt homines miracula Alii angeli dicuntur archangeli... — ...aduenit eis sompnium quod dicitur species prophetie ».

2. — <Moyses Aegyptius, De plantis>. « Sciendum autem quod cedrus et pinus... — ...et precipue a superiori parte », ff. 3-5. Cf. cod. mss. Londin. Mus. Brit. Reg. 12. C. XV, f. 238-240^{v} ; Graecensis, Bibl. Univ. 482, f. 169^{v}-172^{v}.

3. <Excerpta ex libro Aristotelis de Animalibus, IV, 9, secundum translationem Michaelis Scoti, cum additionibus quibusdam> ; cf. cod. ms. Londin. Mus. Brit. Reg. 12. C. XV, ff. 241^{v}.

« Vox est secundum quod narrabo. Debes scire quod vox est diuersa a sono... — ...non habet vocem », f. 5^{b}. — « Strepitus vero siue sibilus ... — ...neque quadrupedia », f. 5^{b}-5va.

4. Notae de philosophia naturali. « Tonitrua fiunt tripliciter... — ... quidam remotiores », f. 5va.

« Quod terra se habet ad firmamentum tanquam punctus per Aristotelem probatur sic... — ...terra non habet sensibilem quantitatem ad firmamentum » ; « Si non possumus vadere super terram tanquam elephans, volitabimus super terram tanquam strutio », f. 5va.

« Nullus animal habens cornua habet dentes in superiori mandibula... — ...contra pinguedinem », f. 5va. — « Quod apes disciplinantur patet... Quod formice possunt disciplinari... Si oculi yrundinis extrahantur... Talpa non habet oculos... Item, nota quod quando aliquis currit... », f. 5va-5vb. — Item, notandum quod quedam speculatiua speculatur res prout sunt... — ...differunt autem sicut curuum et simum. », f. 5vb. —

« Item, nota : ymaginatio animalium vincit rationem... Item, nota quod duo attribuuntur materie... Item, notandum quod dum forma rei vincit super materiam, fit augmentum, et hoc est quod dicit Aristoteles... », f. 5vb.

5. Excerpta ex libro Aristotelis De Animalibus, IV : « Locutio vero non appropriatur homini soli... — ...conueniens generationi », f. 6^{a} ; — « Vox et sermo diuersantur (sic) per regiones et loca... — ...locutio vero diuersatur », f. 6^{a} ; — Animal generans animal et habens IIII pedes habet vocem... Modi vero avium noti sunt... Modi vero piscium..., f. 6^{a}-6^{b}.

6. Notae de philosophiae naturali. « Item, notandum quod, cum abscindantur cornua... Item, in quibusdam regionibus sunt vacce... Item, notandum quod equalia sunt spacia a celo ad centrum terre... Motus IIII elementorum sunt... — ...Ideo nominant Alkimici metalla nomine planetarum », f. 6^{b}-6va. — « Nota quod bruta differunt a rationalibus... — ...quod narrat Aristoteles in tertio De Anima, ut in textu patet », f. 6va ; — « Nota quod si ponatur nunc sol, nunc ignis... — ...bona generat », f. 6vb. 6 « Nota quod quedam corpora reflectunt tantum ut speculum... — ...in superficie denarius », f. 6vb. — « Nota quod speculorum quedam sunt columpnaria, et quedam piramidalia, quedam comburentia... — ...siue aliud est regens », f. 6vb-7^{a}. — « De influentia Prime cause », titulus in margine, alia manu. « Ad instar cause primarie plus influentis super causatum quam influat aliqua secundarum causarum, ortum est in rebus triplex genus... — ...nonus hominum », f. 7^{a}. — « Nota quod celi dicuntur manus Dei... — ...ut in pluribus erit homo animal maxime imperfectum », f. 7^{a}-7^{b}. — « Nota quod in eo quod dicitur granum apud vulgus sunt duo, germen scilicet et substantia farinosa... — ...in primo, scilicet mulo », f. 7^{b}. — « De principiis sentiunt phisici differenter. Alii enim posuerunt unum, sicut Anaxag... — ...et sunt », f. 7^{b}-7va.

7. <Alkindi, De diuisione intellectus, translatio anonyma> : « Solutio breuis secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Sed sententia eorum est quod intellectus est secundum IIII species... — ...et hoc ad presens sufficit de diuisione intellectus », f. 7va-7vb.

8. Averroes <De substantia orbis>, cum glossis marginalibus : « In hoc tractatu intendimus disputare de rebus ex quibus componitur corpus celeste... — ...et adquirere », f. 7^{v}-9^{v}.

9. <Quaestiones Nicolai peripatetici> : Quoniam terra sperica est... — ...potatur ab alio », f. 9^{v}-14^{v} ; cf. codd. mss. Graec. 482, f. 173-179^{v} ; Londin. Mus. Brit. Reg. 12. C. XV, f. 254-260^{v} ; Oxon. Digby 153, f. 168-174 ; Paris. lat. 7156, f. 42^{v}-48, etc.

10. Notae de philosophia naturali. « In sermone nostro de elementis, dicendum est quod quatuor sunt elementa... — ...et proportionatur opi-

fici ». « Dicit Aristoteles quod ars imitatur naturam... — ...recte igitur dicit Aristoteles artem immitari naturam. Differunt autem doctrina Aristotelis et Platonis. Aristoteles enim a debilioribus incoans ad modum nature phisicus est. Plato autem a fortioribus incoat, theologus enim fuit... — ...differentia que posuit principium a nobiliori et fortiori operatore, id est a creatore angelorum seu intelligentia », f. 15ª.

« Si Deus prouidit, necessario hoc eueniet... — ...si contrario, diuersificantur », f. 15ª. — « Cum omnia elementa sint diafana... — ...in loco non suo », f. 15ª. — Omne celum est circulare, et omne circulare est perfectum... — ...quod dicit Auenzoret... », f. 15ᵇ. — « In tercio De Anima dicit Aristoteles... — ...et elementa non habentia propositum », f. 15ᵇ ; cf. codd. mss. Graec. II, 482, f. 179ᵛ-180ᵛ, Londin. Mus. Brit. 12. C. XV, f. 260-261.

II. <Dominicus Gundissalinus, De processione mundi> « Inuisibilia Dei per ea que facta sunt mundi conspiciuntur (sic)... Si autem vigilanter hic visibilia conspicimus... — ...sub natura intelligit », f. 16-20ᵛ.

III. « Didasca <licon Hug> onis de Sancto Victore. Multi sunt... — ...in Babilonem », imperfectus, ff. 22-33ᵛ.

IV. 1. S. Augustinus, Dialogus LXV Quaestionum. « De questionibus Orosyi ad Augustinum et de responsionibus eiusdem ad eundem », titulus in margine inferiori. « Dicet (sic) quidem multi ac probatissimi viri... — ...non prodesse », ff. 34-38ᵛ.

2. Boetius, De Trinitate, cum prol. « Inuestigantem (sic) diutissime questionem... Xristiane religionis... — ...coniunge », ff. 38ᵛ-40.

« Incipit prohemium libri Boecii de Trinitate ad Simachum socerum suum », titulus in margine.

3. De Hebdomadibus. « Postulas ut ex ebdomadibus... — ...omnia bona », ff. 40-40ᵛ.

4. Isaac, abbas Stellae, Epistola de Anima. « Dilecto sibi Alchero frater Ysaac... — ...ad amorem virtutis. Explicit Ysaac de anima », ff. 41-42.

V. 1. <Alfredus Anglicus, De motu cordis>, imperfectus.

« Anima eo solo phisice inquisitionis speculationem admisit... — ... actui non », ff. 43-50ᵛ.

2. Averroes, De sensu, ff. 51-52ᵛ. — 3. De memoria, ff. 53-54 ; — 4. De sompno, ff. 54-57 ; — 5. De longitudine, ff. 57-58 ; — 6. De generatione, ff. 58-69. « Explicit Comentum Auerroys » ; cf. cod. ms. Graec. II, 482, ff. 117-198ᵛ.

7. Albertus Magnus, Commentum in De Anima, III, v, 4, excerpta : « Nota questionem istam determinatam ab Alberto in fine commenti sui de anima, questionem scilicet ex anima sensibili, vegetabili, ratio-

nali, fit una substantia anime... — ...in libro de animalibus. Hec igitur de anima secundum quod in seipsa consideratur determinata sufficiant »,ff.69-69^{v}.

VI. 1. Algazel, Metaphysica. « Liber primus Methaphisici (sic) Algazelis. Usus fuit apud philosophos... — ...motus ad medium », imperf., ff. 70-88.

2. <Alanus de Insulis, seu Nicolaus Ambianensis De articulis fidei> cum prol. « Clemens papa... — ...Quicquid est causa cause est causa causati... — ...sic pater propositum. Explicit ars fidei a Clemente papa auctorizata », ff. 88^{v}-91^{v}. — 3. « Liber de Trinitate. Potentia est vis facilis... — ...homo iudex », ff. 91-92^{v}.

4. Tabulae Toletanae, Canones Al Zarqali, initium tantum : « In nomine Domini scito quod annus lunaris sit ex 354 diebus »... — ...et adde desuper quod transierit », f. 92^{v}.
(sequitur f. 94-101).

5. <Liber XXIV Philosophorum> cum prol. et commento ; sententiae 23, ultima bis transcripta, « Congregatis 24^{or} philosophis... Deus est monos (sic) monadem ex se gignens... Hec diffinitio data est... Hec per Dei gratiam expleta sufficiant », ff. 92^{v}-93^{v}.

6. « Incipiunt lectiones Tabularum secundum Arzachel », titulus in margine, alia manu. « In nomine Domini, scito quod annus lunaris sit in 354 diebus... », ff. 94-101 ; cf. cod. mss. Paris. Bibl. nat. lat. 7281, ff. 17-28^{v} ; 7406, ff. 21-30. — Nota ad inueniendam horam eclipsium, cum tabula : « De lune apparitione competens est tractare... », f. 101-101^{v}. — De divisionibus sexagesimalibus : « Ad inueniendum per tabulas de numeris proportionalibus... », f. 101^{v} ; — « Cum volueris scire arcum siei super latitudinem Anglie (50°)... — ...et operarent prius », f. 101^{v}.

7. Avicenna, De Anima, cum praef. translatoris : « Translatio libri Auiscene de Anima archiepiscopo Tholetane (sic) R. <R>euerentissimo Toletane sedis archiepiscopo... Iohanni < > philosophus ratam (sic) debite seruitutis obsequium... — ...non dubitetis », f. 102 ; — « Incipit diuisio librorum et capitulorum. <Liber> iste diuiditur in tres (sic) particulas... — ...instrumenta anime », f. 102 ; — « Iste liber primus continet quinque capitula. (I)am autem expleuimus in primo libro... — ...totus noster liber », f. 102 ; — « Dicemus igitur... — ...de animalibus », ff. 102-135 ; — « Completus est liber de anima... — ...sint gratie infinite. Post hunc sequitur... — ...de causa causarum ». « Explicit liber de anima », f. 135.

8. <Ps. Avicenna, De caelo et mundo>, imperfectus, cum prol.
« Collectiones expositionum ab antiquis grecis... — ...sextum decimum de generatione IIII elementorum et quod corpus fuit eis », ff. 135-135^{v}. — « Primum quod corpus... — ...quia iam declarauimus », ff. 135-136.

VII. 1. <Algazel, Logica> « Logica Auis<cene>, titulus in summa pagina. « Quod autem preponi debent... — ...intelligi de Logica », ff. 137-144.

2. Auicenna, Physica, cum prol. « Postquam expediuimus nos, auxilio Dei... — ...dator auxilii », f. 144-144^{v} ; — « Iam nosti ex tractatu... non habet inicium. Completa est secunda pars de collectione Naturalium et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite », ff. 158^{v}-177^{v}. — « Naturalia sunt corpora... — ...et hee propositiones per se note sunt », ff. 177^{v}-178.

3. <Averroes, De generatione, excerptum> : « Dicamus ergo quod nos querimus elementa corpora (sic)... — ...calor enim est congregans », f. 179.

VIII. <Auicenna, Metaphysica>, versio emendata « Cum autem, auxilio Dei, expleuimus... — ...vicarius Dei in illo », ff. 180-228.

Saec. XIII ex., membr., mm. 275 × 195, ff. 228, binis columnis, ff. 101^{v}, 200-201 longis lineis. Codex a pluribus librariis exaratus satis negligenter, ex octo partibus constitutus.

I. Manu tenui exaratus, atramento rufulo, ff. 1-15.

II. Litterae initiales desunt, spaciis vacuis relictis ; ff. 16-20^{v}, f. 21 album, duo folia in fine excisa sunt.

III. Titulus operis et tituli in summis paginis rubri et caerulei. Litterae initiales rubrae et caeruleae, lineis implicatis exornatae cum elongationibus Signa paragraphorum rubr. et caer. F. 33^{v}, signat « VI », ff. 22-33^{v}.

IV. Litterae initiales et rubricae desunt, spatiis vacuis relictis ; ff. 34-42.

V. Litterae initiales et rubricae desunt, spatiis vacuis relictis. In margine invenies notas ad eruditionem rubricatoris. Verba praemonentia in calce quaternorum. Emendationes nonnullae, notae marginales aliquot manu septemtrionali contemporanea, ff. 43-69^{v}. 3 folia in fine excisa sunt.

VI. Litterae initiales partim rubrae, partim vacuae. Rubricae.
Signa paragraphorum miniata. Verba praemonentia in fine quaternorum, lineis implicatis exornata. Notae marginales manu septemtrionali contemporanea, ff. 70-136.

VII. Tituli in summis paginis rubri et caerulei. Litterae initiales rubrae et caeruleae, lineis implicatis exornatae cum elongationibus. Verba praemonentia in fine quaternorum, ff. 137-178.

VIII. Pluribus manibus exaratus. Litterae initiales et rubricae desunt spatiis vacuis relictis, sed in margine invenies notas ad eruditionem rubricatoris. Verba praemonentia in fine quaternorum, ff. 179-228.

In pluribus codicis partibus invenies notas marginales aliquot seu glossas ad textum, seu praescriptiones medicinales vel alchimicas, ex. gr. f. 15, 42ᵛ, 101ᵛ, 102, 136, 136ᵛ, 228ᵛ. F. 1, manu saec. XVIII : « cotte xxxxxx » ; « n° 337 Collectio operum medicorum ». Itidem invenies « xxxxxx » f. 228. F. 228ᵛ, nota manu saec. XVI et sigl. « D. B. ».

Codex olim Sanctae Mariae Laudunensis.

Codicem hunc adhibuerunt quamplurimi editores. Primus etenim vir cl. Ravaisson fragmenta nonnulla edidit in : *Catalogue des Manuscrits des Bibliothèques de France*, in-4, I. —

I, 7. A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al Kindi*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* II, 5 (1897).

II. G. Bülow, *Der Dominicus Gundissalinus Schrift... De processione mundi*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* XXIV, 3 (1925).

V, 1. Cl. Baeumker, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* XXIII, 1-2 (1923). — V, 2-4. *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur* ed. A. L. Shields et H. Blumberg, 1949. — V, 5. *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros*, ed. F. H. Fobes et S. Kurland, 1956.

VI, 2. cf. C. Balic, *De auctore operis quod ' Ars fidei catholicae ' inscribitur*, in *Mélanges de Ghellinck*, II (1951), pp. 793-814 ; tractaculum « Potentia est vis facilis... » ibid. edidit pp. 802-814 ; — VI, 5. Cl. Baeumker, *Das pseudohermetische Buch der vier und zwanzig Meister* (*Liber XXIV philosophorum*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* XXV, 1-2 (1927) ; cf. M. T. d'Alverny, *Un témoin muet des luttes doctrinales du M. A.*, in *Archives hist. doctr. litt. M. A.* XVII (1949), 223-248 ; Id. *Hermetica philosophica*, App. I, in *Catalogus translationum et commentariorum*, I, 1960, pp. 151-154.

Aristoteles latinus, Codices, I, n° 482. Codex olim descriptus a viro cl. Ravaisson, *catal. cit.*

Codex Monspessulanensis. Bibliotheca Scholae Medicinae 44.

Titulus saec. XVIII : « Avicennae arabis Abbreviatio librorum Aristotelis de animalibus, translata ex arabico in latinum a Michaele Scoto. Aristotelis de animalibus, partibus et generatione eorum libri... necnon Aegidii de Roma... de embryone libellus. Codex ms. Bibliothecae Buheherianae (sic) B. 109. MDCCXXI », f. I ; — Nota saec. XVII : « Nobiliss.° D. D. Jeh. de Chemeraut observantiae ac gratitudinis ergo (sic) Jac. Gaffarellus dat. d. », f. Iᵛ.

1. Auicenna, De Animalibus, cum dedic. : « Frederice, Romanorum imperator... — ...et torques collo tuo.

Incipit libri abreuiatio Auicenne super librum Aristotelis de animalibus » (rubr.) — « Et animalium... — ...ex alio loco » — Alia manu : « Et sic finitur liber de animalibus Auicenne », ff. 1-34ᵛ.

2. Aristoteles, De animalibus, transl. Guillelmi de Moerbeka, ff. 36-130.

« Incipit liber de animalibus... Primus liber Aristotelis de ystoriis animalium... », ff. 36-84ᵛ. — « Incipit liber de partibus animalium... »,

ff. 84^v-99^v. — « De generatione animalium... Explicit liber Aristotelis de animalibus. Deo gratias. Amen. », ff. 99^v-130.

3. Aegidius Romanus, De embrione, ff. 130-142.

« Incipit libellus de embrione editus ab Egidio de ordine heremitarum. (rubr.) — Capitula, f. 130. — « Capitulum primum in quo ponuntur rationes medicorum... » (rubr.) — « Post tractatum de predestinatione et prescientia... — ...sit laux (sic) et honor et gloria in secula seculorum. Amen. », ff. 130-141.

4. Fragmentum commentarii in Galenum, ff. 141^v-142^v.

« Igitur illi quidem neque querunt neque cognoscunt, sed secundum prouerbium una forma calcei omnes calceant. In hac propositione scripta circa finem noni Terapeutice G<alenus> inquirens indicationem curatiuam sumptam a cognitione naturali reprehendit antiquos de tribus... — ...et forte generat forte, et debile, debile, nisi sit impediens. »

Saec. XIV in., membr., mm. 345 × 225, binis columnis. Codex a pluribus librariis italicis exaratus, excepta ultima parte (ff. 130-142^v) a librario unico e Flandria, nisi fallor, orto exarata saec. XIV circa med. Pars avicenniana litteram initialem eleganter depictam cum imagine magistri docentis et legendam « Auicenna princeps » profert.

Tituli in summis paginis miniati, ultima parte excepta. Pars avicenniana litteras initiales rubras aut caeruleas alternatim exhibet ; nonnullae vacant. Rubricae ; nonnullae vacant. Signa paragraphorum miniata. Emendationes perpaucae. Notae marginales aliquot saec. XIV, XV et XVI. Hic illic in marginibus imagines comicas penna delineatas invenies.

In parte aristotelica, litterae initiales maiores rubrae ac ceruleae lineis implicatis exornatae ; minores autem rubrae aut caeruleae alternatim. Signa paragraphorum miniata. Emendationes nonnullae. Glossae marginales et interlineares saec. XIV. Rubricae.

Folium unum decisum est inter folia 129 et 130. Librarius recentior manu tenui ultimam partem textus aristotelici transcripsit in prima columna folii 130 ; deinde textum aegidianum necnon commentarium medicum scripsit. Idem hinc illinc textum aristotelicum in marginibus annotauit.

Codex e quaternionibus constat, cum verbis praemonentibus.

F. 35 album ; f. 35^v, nota saec. XVIII : « no. XVI — Aristotelis libros de animalibus ex arabico in latinum versos a Michaele Scoto laudat Phil. Labbeus Biblioth. nova mss. pag. 201 ».

F. 143^v, notae aliquot pluribus manibus :

« Loyca est zafyrus lucida... Scientia est arbor... » — saec. XIV.

« Lu speculu de magistro Renaldo (sic pro Arnaldo ?) de Villanoua non est consputo » (?) saec. XIV —

« in millesimo trecentesimo octuagesimo tercio indictione 6a, primo mensis iulii ego habui... unam domum sitam in burgo Pontis Corui

(Pontecorvo) pro empt. lib. 28 paruorum... et habui tunc 5050 ». saec. XIV.

ex libris in parte erasus saec. XV : « Iste liber est mei (?) Baldasari... ».

Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques de France, in-4°, I. *Aristoteles Latinus. Codices* I, n° 494.

Codices Parisienses

Bibliotheca Arsenalis 703

1. Avicenna, De Animalibus, cum epistola dedicatoria : « Frederice, Romanorum imperator, Domine mundi, suscipe deuote hunc librum Michaelis Scoti, ut sit gratia capiti tuo et torques collo tuo. — Incipit Abreuiatio Auicene supra librum animalium Aristotelis » (rubr.). — « Et animalium... — ...iam scis ex alio loco. — Completus est liber Auicenne de animalibus scriptus per magistrum Henricum Coloniensem ad exemplar magnifici imperatoris domini Frederici apud Messiam ciuitatem Apulie ubi dominus imperator eidem magistro H. librum premissum commodauit anno domini 1232 (1°2°3°2°) in vigilia beati Laurencii in domo magistri Volmari medico (sic) imperialis. Liber iste inceptus est et expletus cum adiutorio Ihesu Christi, qui viuit, etc. — Frenata pena finito nunc Auicenna/Libro Cesareo gloria summo Deo. Amen. Amen. Amen. », ff. 1-30ᵛ.

2. Avicenna, De Anima, cum prologo : « Incipit liber primus de anima et dicitur Sextus Naturalium Auicene » (rubr.). — « Reuerentissimo Toletane sedis archiepiscopo et Yspaniarum primati Iohanni Auendaut israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium. — Cum omnes constent ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt... — ...non dubitetis », f. 31. — « Incipiunt capitula totius libri » (rubr.). — « Liber iste diuiditur in V partes et unaqueque pars in capitula sua... — ...in 8° dicuntur que sunt instrumenta anime », f. 31. — « Ordinatio librorum Auicene. — Incipit 6 liber Naturalium Auicene » (rubr.). — « Iam expleuimus in primo libro verbum de hiis... — ...totus noster liber », f. 31. — « Pars prima de hoc. Capitulum in quo affirmatur esse anima et diffinitur secundum quod est. » « Dicemus igitur quod primum debemus considerare... — ...cum loquemur de animalibus. — Explicit liber Auicenne de anima (add. interl. manu recentiori : ' libus '). Deo gracias. », ff. 31-53.

3. Albertus Magnus in Metheora Aristotelis. « Incipit Liber Metheororum tractatus primus de causis impressionum omnium materiali et efficiente. Capitulum primum de diuisione habitorum et habendorum et tota scientia naturali et de nomine libri. (rubr.) « In scientia naturali... — ...in tria diuidetur », ff. 53-106 « Explicit Comentum Alberti supra librum Metheororum ».

(Nomen « Alberti » rescriptum est manu recentiori, atramento nigro.)

Saec. XIII, 2^{a} pars, membr., mm. 360 × 255, ff. 1-106, binis columnis. Codex a tribus librariis e Gallia meridionali, nisi fallor, ortis, exaratus, atramento subnigro, exceptis ff. 33^{v}-53 et 82^{v}-84, quae atramento nigro scripta sunt.

Litterae initiales maiores rubrae et caeruleae cum frondibus et volutis depictae ; aliae autem alternatim rubrae aut caeruleae, cum lineis alterius coloris implicatis. Rubricae ; in marginibus tituli rubricarum ad eruditionem rubricatoris inscripti. Glossae marginales paucae. Signa paragraphorum miniata.

F. 106^{v}. Nota de « imaginibus » prohibitis, saec. XIV manu cursiva conscripta : « Sciendum quod frater Thomas ...2^{a} 2^{e} q. 94^{a} articulo primo dicit sic : quod autem per nefariam artem ymagines quasdam construebant quas virtute demonum... — ...dum tamen fidem seruet in mente ».

Eodem folio 106^{v}, ex libris saec. XV-XVI : « Iste liber est de libraria artistarum de Navaria alias de Campania. Qui furabitur anathema sit ». Nota saec. XIV : « Penser en bien ne grève en rien ».

De hoc codice, cf. M. T. d'Alverny. *L'explicit du De Animalibus d'Avicenne*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXV (1958), p. 38-39, et pl. — *Aristoteles latinus, Codices*, I, n° 507.

Bibliotheca Mazarinea 629

1. S. Augustinus, De trinitate, cum epist. praef., ff. 1-78^{v}..

2. S. Augustinus, « Dyalogus ad Orosium », ff. 79-85^{v}.

3. S. Augustinus, De bono coniugali, ff. 86-91.

4. S. Augustinus, De sancta virginitate, ff. 91-98^{v}.

5. S. Augustinus, Liber de LXXXIII quaestionibus ; praec. elenchus, ff. 98^{v}-120^{v}.

6. <Ambrosius Autpertus>, « Liber sancti Augustini de conflictu vitiorum et machina (sic) virtutum », ff. 120^{v}-124^{v}.

7. Tractaculus de virtutibus, incompl. : « Virtus animi est habitus nature modo atque rationi consentaneus... — ...alius locus erit considerandi »., ff. 124^{v}-125.

8. Gennadius, « De diffinitionibus recte fidei et eclesiasticis (sic) domatibus » (sic), elencho capit. anteposito, textus imperf., ff. 126-128^{v}.

9. Ps. Augustinus <Alcherus Clareuallensis ?>, De spiritu et anima : « explicit liber Augustini de spiritu et anima », ff. 129-141^{v}.

10. Hugo <de Sancto Victore>, De arra animae, ff. 141^{v}-145.

11. S. Augustinus, De opere monachorum, ff. 145-153^{v}.

12. Auicenna, De Anima, ff. 153^{v}-190^{v}.

« Incipit epistola Aueudauth philosophi (rubr.) Reuerendissimo Tholotane sedis archiepiscopi et Hyspaniarum primati Iohannes Auendauh israelita philosophus gratia Dei (sic) seruitutis debite obsequium. Cum omnes homines... — ...non dubitetis », ff. 153^{v}-154 ; — « Auicenne principis philosophi liber Naturalium sextus » (rubr.) « Liber iste diuiditur in quinque partes... — ...instrumenta anime », f. 154 ; — « Incipit liber primus » (rubr.) « Iam autem expleuimus in primo libro... — ... totus noster liber », f. 154-154^{v} ; — « Capitulum primum in quo affirmatur esse anime et diffinitur secundum quod est anima » (rubr.) « Dicemus igitur quia apud primum debemus considerare... — ...cum loquemur de animalibus. Completus est liber de anima qui est sextus liber collectionis secunde de naturalibus... Post hunc sequitur... de causa causarum », ff. 154^{v}-190^{v}.

13. Tractaculus de quinque digressionibus cogitationis : « Quinque sunt digressiones cogitationis, prima in sensu, secunda in ymaginatione, tertia in ratione, quarta in intellectu, quinta in intelligentia... — ...neque de illis », cum commentario : « Omnis que de massa vetustatis... — ... recte succenditur », ff. 190^{v}-191 ; cf. ms. Cusanus, Bibl. Hospit. 205, f. 120-120^{v}.

Saec. XIII-XIV, membr., mm. 330 × 230, ff. II-191, binis columnis. Codex a pluribus librariis gallicis exaratus. Litterae initiales maiores rubrae ac ceruleae, lineis implicatis et elongationibus ornatae ; litterae initiales minores aut rubrae aut ceruleae alternatim, lineis implicatis ornatae, minimae autem nigrae lineolis miniatis inplicatae. Tituli in summis paginis litteris alternatim rubris et caeruleis descripti. Signa paragraphorum rubra et caerulea vicissim. Rubricae. Emendationes nonnullae ; glossae marginales saec. XIV. Verba praemonentia in fine quaternorum, qui e foliis 12 constant. F. 191^{v}, elenchus contentorum codicis, manu saec. XIV descriptus ; et inscriptio, partim erasa eiusdem aetatis : « ... ad usum fratris P. de Criquetot ». Codex olim signatus : 719, 286 (f. 1).

Cf. A. Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. I.

Bibliotheca Mazarinea 3472

1. <Iohannes Peckham, Perspectiva communis>. Inter phisice considerationis studia lux iocundius afficit meditantes... — ...efficere galaxiam. Quidam in hoc philosopho contradicere non verentur », ff. 1-12.

2. S. Augustinus, De Musica, l. I-V. In fine, nota saec. XIV-XV : « Explicit V^{us} liber Musice beati Augustini ; VI^{us} vero et ultimus deficit hic totus sed in Sorbona est », ff. 12-33.

3. Avicebron <Fons vitae>, sine titulo. « Diuiditur autem in quinque tractatus... — ... forma uniuersali », f. 33. « Postquam ex bonitate nature... — ...sicut conuenit illi » « Finitus est tractatus quintus qui est

de materia uniuersali... — ...et eius misericordia. Auencebrol. — Libro perscripto sit laus et gloria Christo//Per quem finitur quod ad eius nomen initur//Transtulit Hispanis interpres lingua Iohannis//Tunc (sic) ex arabico, non absque iuuante Domingo », ff. 33-79.

4. « Incipit Liber Auicenne De Celo et mundo » cum prol., (rubr.) « Collectiones expositionum ab antiquis grecis... — ...quod opus fuit eis », f. 79v.

« Capitulum primum quod corpus perfectius est... omni corpore », (rubr.). « Differentia inter corpus... — ...ut non moueatur. Explicit liber Auicenne de celo et mundo », f. 79v-88.

Saec. XIV in., membran., mm. 345 × 240, ff. 88, binis columnis. Litterae initiales maiores partim rubrae, partim caeruleae, lineis implicatis et elongationibus ornatae, una depicta et figuris comicis ornata (f. 1) ; litterae initiales minores aut rubrae aut caeruleae alternatim, lineis implicatis ornatae, signa paragraphorum rubra aut caerulea alternatim. Rubricae extunt in ultima parte, scilicet Avicenniana tantum, spacium album in aliis partibus manuscripti. Emendationes et glossae marginales eiusdem aetatis, nonnullae manu posteriori. Verba praemonentia in fine cuiusdam quaternionis. F. 88v. tabulam manuscripti saec. XV-XVI exaratam inuenies. F. 11, ex-libris saec. XVII-XVIII : « Bibliotheca Augustiniana generalis collegii Parisiensis fol. 10 ». In tegumento : « P 510 ».

Codicem hunc adhibuit (n. 3). Cl. Baeumker, *Avencebrolis Fons Vitae ex arabico in latinum translatus*, in Beiträge Gesch. Phil. M. A. I. 2-4 (1892-1895).
A. Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. III.

Bibliotheca Mazarinea 3473

1. Analytica posteriora, versio communis, cum commento Roberti Lincolniensis, ff. 1-14v.

2. Avicenna, Physica, initium tantum : « Postquam expediuimus... Iam nosti ex tractatu... — ...quod est principium efficiens alicuius rerum naturalium, et quomodo de » ; in margine inferiori verba praemonentia inscribuntur : « beat esse in eius potentia ». In margine, alia manu : « vacat hec, quia erat principium physice Auicenne », f. 14v.

3. Averroes, In Physicam : « Incipit commentum Aueroyz super librum Phisicorum Aristotilis » (rubr.), ff. 15-68v ; — « Prologus Auerroys libro Phisicorum », alia manu, f. 68v.

4. Averroes, In De Caelo, cum epist. dedic. Michaelis Scoti Stephane de Pruuinio, ff. 69-100.

5. Averroes, In De generatione et corruptione, textus imperfectus ; explicit : « ... numero a precedentibus », ff. 100v-103.

6. <Quaestiones Nicolai peripatetici>, initium tantum : « Quoniam

terra est sperica, ideo vapor ascendens... — ...exterius autem magis siccum. Si autem... », f. 103-103^{v}.

7. Averroes, In De Anima, ff. 104-123.

8. Averroes, De sensu, f. 123-123^{v}.

9. Averroes, De memoria, ff. 123^{v}-124.

10. Averroes, De sompno, f. 124-124^{v}.

11. Averroes, De longitudine et breuitate vitae, ff. 124^{v}-125.

12. Averroes, De substantia orbis, alia manu, ff. 125-126.

13. Averroes, In Metaphysicam, ff. 128-159^{v}.

14. <Eustratius>, In Libr. Ethicorum, I, incompl. explicit : « ... et inconuenientem auditorem propositorum sermonum propter inexperientiam, ff. 159^{v}-161^{v}.

15. Avicenna, Physica, ff. 162-170^{v}.
« Hic incipit liber Phisicorum Auicenne primus », titulus in summa pagina, manu currenti saec. XIV. « Postquam expediuimus nos, auxilio Dei... — ...et Deus sit dator auxilii », f. 162 ; — « Iam nosti ex tractatu ... — ...et hee propositiones per se note sunt », ff. 162-170^{v}.

16. Ps. Avicenna, De caelo et mundo, ff. 170^{v}-173, sine prologo.
« De celo et mundo Auicenne », titulus in summa pagina, manu currenti saec. XIV ; — Elenchus capitulorum : « Primum quod corpus perfectius est... — ...quod opus fuit eis », f. 170 ; — « Differentia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem... — ...et perhennis in quiete non mo. Completus est capitulum in eius completione completus est liber. Laus sit creatori. Amen. »

17. Avicenna, Metaphysica, ff. 174-194^{v}.
« Methafisica Auicenne », titulus in summa pagina manu currenti saec. XIV. ; — « Liber Auiceni de philosophia prima siue scientia diuina. Capitulum de inquisitione subiecti philosophie prime... » (rubr.).
« Postquam, auxilio Dei, expleuimus tractatum de intentionibus scientiarum... — ...et vicarius Dei in illo. Completus est liber. Laudetur Deus super omnia quemadmodum oportet. TOLETI TRANSLATUS. »
« Qui legit emendat, scriptorem non reprehendat », f. 194^{v}.
Saec. XIV in., membran., mm. 400 × 277, ff. 1-194, binis columnis. Codex a pluribus librariis anglicis exaratus, exceptis ff. 125-125^{v}, 176^{v}-194. Litterae initiales maiores rubrae et caeruleae cum lineis implicatis et elongationibus, plurimae delineationibus ornatae ; minores autem aut rubrae aut caeruleae cum lineis implicatis. Signa paragraphorum rubra et caerulea vicissim. Tituli in summis paginis, ff. 128-162 litteris rubris et caeruleis alternatim descripti. Emendationes perpaucae, glossae nonnullae saec. XIV. Rubricae. Verba praemonentia in fine quaternorum qui e 12 foliis constant, ff. 13-14 exceptis ; 4 folia excisa sunt post f. 103.

F. Iv., nota saec. XVI : « Ego frater Johannes de Bosco, conventus Ondegavensis (sic), confiteor esse assignatum pro magistro studentum (sic) et promitto obedientiam Deo et beate... » ; inscriptio impressa saec. XVII : « ex bibliotheca FF. Praedicatorum Sancti Jacobi » ; delineatio comica praebens imaginem latronis in patibulo suspensi, quae in vulgari gallico « Pierrot pendu » vocari solet.

Codicem hunc adhibuerunt editores Averrois. 5. *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione* ed. F. H. Fobes et S. Kurland, 1956-7. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de Anima* ed. F. S. Crawford, 1953. — 8-11. *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur* ed. A. L. Shields et H. Blumberg, 1949.
A. Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. III *Aristoteles latinus, Codices*, I, n° 534.

Bibliotheca Nationalis Lat. 2474

I. 1. Anselmus Cantuariensis, Cur Deus homo, cum praefatione et capitulis, ff. 3-22^{v}.
<O>pus subditum... — ...attribuere debemus, qui est in secula benedictus. Amen. Explicit Cur Deus homo ; liber Anselmi Cantuariensis archiepiscopi ».

2. Epistola Ysaac, abbatis Stellae Iohanni <de Bellemains> episcopo Pictauiensi, incompl., ff. 22^{v}-23.
« Domino et Patri in Christo... Iohanni Dei gratia Pictauorum episcopo, Ysaac... Ecce quod diu... — ...positum est propitiatorium quod non solum sanctum, sed... »

II. Auicenna, De animalibus cum epist. dedic., ff. 24-91^{v}.
« Federice, Romanorum imperator... et torques collotuo. — Et animalium... — ...ex alio loco.
Completus est liber Auicenne de animalibus ad exemplar magnifici imperatoris domini Frederici apud Montempessulanum. Laudes infinite sint Deo nostro, cuius misericordie super omnes existunt prophetas, et intemerate eius genitrici, gloriose virgini Marie.
Terminata est scriptura, consummatumque opus istud VI° mensis maii anno Dominice Incarnationis M°.CC°.L.VI° » — correctura contempor. litteris caeruleis supra lineam : « IIII no. iulii » et « M°.CC°.XL VI ».
Saec. XII ex. et saec. XIII circa medium, membr., 2 col. mm. 250 × 170.
In prima parte ornamentum nullum ; litterae initiales, rubricae quoque vacant. Emendationes et notae maginales paucae.
Pars avicenniana ab uno librario atramento subflauo exarata est. Litterae initiales maiores rubrae ac ceruleae cum lineis implicatis necnon frondibus elongatae. Litterae initiales minores rubrae aut ceruleae alternatim, cum lineis implicatis violaceis aut rubris. Signa paragraphorum

rubra aut caerulea. Tituli in summis paginis rubri et caerulei. Rubricae nonnullae ; plurimae vacant. Notae marginales aliquot, nonnullae miniatae in primis foliis. Emendationes perpaucae.

Codex e quaternionibus constat, verba praemonentia decisa sunt, excepto in folio 39^{v}.

F. 1-1^{v}, fragmentum cuiusdam registri saec. XIV ; F. 2, titulus saec. XVII : « Anselmus Cantuariensis, Cur Deus Homo 1. 2. Item, Michael Scotus de animalibus ad Fredericum 2um ». — F. 91^{v}, ex-libris : « Iste liber est de conuen. Sancti Martini <Tornacensis> CXIII » et notulae asceticae saec. XIII ex. manu cursiva conscriptae.

F. 92-92^{v}, probationes pennae.

Olim codex Telleriano-Remensis 233 ; Regius 4092. 3.

L. Delisle, *Cab. des Mss.* I, 306 ; *Catalogue général des Manuscrits latins*, II, 475-476.

Bibliotheca Nationalis Lat. 6286

1. De proprietatibus elementorum, Gerardo Cremonensi interprete, finis tantum. Textus cancellatus : « ... quod est quoniam si sermo quem ipse dixit... — ...cuius volumus declarationem. Explicit liber de proprietatibus elementorum », f. 1-1^{v}.

2. « Apulei Madaurensis Platonis discipuli De Deo Socratis liber incipit » (rubr.), ff. 2-6.

3. « Appulei Madaurensis... De Platone et eius dogmate... », ff. 6-13.

4. « Modus in musica est debita mensuracio temporis... — ...in regula » (ed. De Coussemaker, Anon. VII, S. S. I, 378-382).

5. Asclepius : « Incipit Ermut trimegiston de heleka ad Asclepium alloquta feliciter » (sic rubr.), ff. 14^{v}-21.

6. <Liber XXIV Philosophorum> sine prologo neque commentario. Sententiae xxiii. Textus cancellatus : « Deus est monas monadem gignens in se unum reflectens ardorem... — ...Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur » (ed. 2^{a} Cl. Baeumker, Das pseudo-hermetische Buch des vier und zwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum), Munster, 1927 in Beiträge z. Gesch. Phil. M. A. XXV, p. 207-214), f. 21-21^{v}.

7. Al-Farabi : « Incipit Liber excitationis ad viam felicitatis » (rubr.) « Dixit Alfarabius bone memorie quod felicitas... — ...sed dispositiones... » Textus incompl. et cancellatus. (ed. Salman, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), p. 33-48), f. 21^{v}.

8. <Avicenna, De Anima>. Ultima verba praefationis translatoris, et elenchus : « ... tres plenissime vos habere non dubitetis. — Liber iste diuiditur in quinque partes... — ...que sunt instrumenta anime. Deo gratias », f. 22.

9. L. Annaeus Seneca, De Naturalibus quaestionibus, ff. 22-55.

10. « Incipit Liber Adelardi Bathensis de quibusdam naturalibus questionibus » (rubr.). Prologus imperf. « Cum in Angliam nuper redierim... — ...utrum id recte dictum sit tuo ex/... » (ed. M. Müller, Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath, Munster, 1934, in Beiträge z. Gesch. Phil. M. A. xxxi, p. 1). Textus cancellatus., f. 55v.

Saec. XIII ex., membr., mm. 343 × 245, ff. 55, binis columnis, ab uno librario exaratus. Litterae initiales maiores rubrae et caeruleae, lineis implicatis et elongationibus ornatae, minores autem rubrae aut caeruleae cum lineis implicatis alterius coloris. Rubricae. Verba praemonentia in fine quaternorum, qui ff. 12 complectent. Plurima ff. excisa sunt. Notae marginales nonnullae saec. XVI et XVII. Codex olim Claudii Puteani (ex-libris f. 1) ; Regius 4955.

De hoc codice, cf. M. T. d'Alverny, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle*, in *Archives Hist. doctr. litt. M. A.* xvii (1949), pp. 223-248. — *Hermetica philosophica, Appendix* I, in *Catalogus translationum et commentariorum*, I, 1960, p. 153. —
Aristoteles latinus, Codices, II, Suppl. nº 1922.

Bibliotheca Nationalis Lat. 6443

Tabula Manuscripti, saec. XIV, f. 1v prima manu, n. 1-13, et add. manu posteriori.

1. Avicenna, Metaphysica, Versio emendata. « Particula prima Metaphysice Avicenne. C. 1 de inquisitione subiecti Prime Philosophie ad hoc ut ostendatur ipsa esse de numero scientiarum » (rubr.). — « Liber Avicenne de philosophia prima siue scientia diuina » (rubr.).

Postquam autem, auxilio Dei... finis est certitudo opinionis et credulitatis. Opinio vero et credulitas... — ...vicarius Dei in illo. Completus est liber. *Laudetur Deus super omnia quemadmodum oportet* (add. interl.) quem transtulit Dominicus Gundisalui archidiaconus Tholeti de arabico in latinum », ff. 2-44.

2. Avicenna, Physica. « Liber 1 Phisicorum Avicenne », in margine. « Postquam expediuimus... — ...Deus sit dator auxilii », f. 44 ; — « Iam nosti... — ...et hee propositiones per se note sunt ». ff. 44-69.

3. Avicenna, De Anima, cum praef. translatoris. Textus abbreuiatus. « Prima particula sexti libri Naturalium Avicenne », in margine. « Reuerentissimo Tollectane sedis archiepiscopo et Yspaniarum primati Io. israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium... — ...non dubitetis », f. 70 ; — « Liber iste diuiditur... — ...instrumenta anime », f. 70 ; — « Iam compleuimus... — ...totus noster liber » ; « hic igitur est liber 6us naturalium », alia manu, in marg. — « Capitulum primum in quo affirmatur esse anima et diffinitur secundum quod est anima. Dicemus igitur... — ...cum loquemur de animalibus, ff. 70-90v.

4. Ps. Avicenna, De caelo et mundo. « Collectiones expositionum <ab> antiquis Grecis in libro Aristotelis de mundo qui vocatur liber celi et mundi, vel expositiones iste in XVI continentur capitulis » (rubr.) — « Primum quod corpus perfectius est... — ...opus fuit eis », — « Primum capitulum quod corpus... » (rubr.) ; — « Differentia inter corpus... — ...modeste et benigne », ff. 90^{v}-96. Tituli in summa pagina : « Liber Auicenne de celo et mundo ; L. celi et mundi Auicenne » ; « L. Auicenne celi et mundi ».

5. Gundissalinus <De processione mundi>. « Inuisibilia Dei... Si autem vigilanter... — ...sub natura intelligit », ff. 96^{v}-100^{v}. Tituli add. in summa pagina : « Gundissalinus » ; « L. Gundissalini ».

6. Auicenna, De animalibus, cum epist. ded. Inscriptio in margine inferiori, ad eruditionem rubricatoris : « Frederice, Romanorum imperator... — ...collo tuo. Incipit Abreuiatio Auicenne libri animalium ». — « Et animalium... — ...ex alio loco. Explicit Liber Auicenne de animalibus. Deo gratias, Alleluia », ff. 101-142^{v}. Tituli in summa pagina : « L. 1us (19us) Auicenne de animalibus ».

7. Algazel, Metaphysica. « Liber 1us Methaphisice Algazelis », in marg. sup. « Usus fuit aput philosophos preponere naturalem scientiam... — ...amplius nouit quam hoc », ff. 143-157^{v}. Tituli in summa pagina : « Liber 1us (5us) Metaphisice Algazelis ». — Physica. Inscriptio in margine inferiori ad eruditionem rubricatoris : « Incipit Phisica Algazelis. Capitulum loquendi de naturalibus » — « Iam autem diximus... — ... quod volumus inducere de sententiis philosophorum, logicis, diuinis et naturalibus. Deo gratias », ff. 157^{v}-165^{v}.

8. <S. Thomas de Aquino, De unitate intellectus contra Averroistas> « De intellectu possibili questio », tit. in marg. super. « Sicut omnes homines natura scire desiderant veritatem... — ...vel ignorantie consuletur », ff. 167-172. Nota f. 167 in marg super. « hic innuuntur 3 errores Auerrois ».

9. <Iohannes de Dacia> « Philosophia communis », tit. in marg. super. « Humana natura multipliciter est ancilla... — ...michi non potuit nec debuit displicere », ff. 172-181.

10. <S. Thomas de Aquino> « Tractatus de mixtione », tit. in marg. super. Dubium aput multos esse solet... — ...virtus eorum », f. 181-181^{v}.

11. « Tractatus de motu cordis », tit. in marg. super. « Quia omne quod mouetur... — ...et infrigidatur », ff. 181^{v}-182^{v}.

12. <Alfredus Anglicus> « Incipit extractio de motu cordis », inscriptio in marg. infer. — « Anima non est inquisitionis physice... — ...et spiritus a corde. Explicit compilatio de motu cordis », ff. 182^{v}-184^{v}.

13. « Incipit Liber Plinii de presagiis tempestatum », inscriptio in marg. infer. ad eruditionem rubricatoris. « De tempestate (sic) pre-

sagiis tractaturi a sole capiemus exordia. Purus Oriens... — ...tempestates pronuntiant. Explicit liber de presagiis tempestatum », ff. 184^{v}-185. Tit. in summa pagina : « Liber Plinii de presagiis tempestatum ».

14. « Tractatus Manical de ordine uniuersi », tit. in marg. super. « Inquit Mamichal : Quoniam quietis terre in medio est duplex causa... — ...ita celum non habet resistens », f. 185 ; cf. cod. Herbipolitanus, Bibl. Univ. Mp. Med. f. 3, f. 221.

15. « Quia corpora animalium sunt instrumenta animarum que sunt in eis... — ...operationibus medulle », f. 185-185^{v}.

16. <Alfarabi> « Liber Auic<enne> De Ortu scientiarum », tit. in summa pagina. « Scias nichil esse nisi substantiam et accidens... — ...solus Deus super omnes deos, Explicit Abisenus de ortu scientiarum », ff. 185^{v}-186^{v}.

17. Isaac Israeli. « Incipit liber Ysaac de diffinitionibus translatus a magistro G. Cremonensi in Toleto. Plures eorum qui antiquorum libros... — ...eius contrarium ». « Finiunt collectiones Ysaac Israhelite medici in descriptionibus rerum et distinctionibus earum et differentia inter diffinitionem et descriptionem » (rubr.), ff. 187-190.

18. Al Kindi. « Verbum Iacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione translatum a magistro Gerardo Cremonensi » « Intellexi quod quaesiuisti... — ...sermo enuntiatiuus sufficiat », f. 190.

19. Averroes, De substantia orbis, ff. 190-193.

20. « Liber Alexandri de unitate » <Gundissalinus>.

« Unitas est qua unaqueque res... — ...dicitur una esse. Amen. », ff. 193-194.

21. Alexander Aphrodisias. « Liber Alexandri philosophi de augmento » « Aristoteles dicit in libro de Generatione... — ...in forma et non in materia », f. 194.

22. « Liber Alexandri de Tempore » « Sicut difficultas sermonum... — ...dispositionem unam », ff. 194-195.

23. Al Kindi : « Liber Alquindi philosophi de intellectu et intellecto » transl. emendata : « Intellexi quod queris... — ...de hoc tamen sermo sufficit », f. 195.

24. <Ex epistolis Fratrum sincerorum> « Liber introductorius in Artem logice demonstrationis collectus a Mathomat disciplo Alquindi philosophi » « In nomine piissimi... — ...ad faciendam bonitatem », ff. 195-197^{v}.

25. Al Farabi : « Alfarabius, de intellectu et intellecto » « Dixit Alfarabius : nomen intellectus... — ...preter intentionem nostram », ff. 197^{v}-199^{v}.

26. Al Kindi : « Alquindi, de sompno et visione » « Tu, cui Deus occultorum... — ...locum tuum in speculatione », ff. 199^{v}-200^{v}.

27. Alexander Aphrodisias : « Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto » « Dixit Alexander quod intellectu... — ...cum erat in vobis », ff. 200v-202.

28. Algazel, Logica. Nota marginalis : « Incipit Logica Algazelis ; in alio incipit Logica Auicenne » « Capitulum de hiis que preponi debent ad intelligentiam logice et ad ostendendum utilitates eius » (rubr.) « Quod preponi debet... », ff. 202-208.

29. Avicenna, Logica : « Capitulum de excitando ad scientias Auicenne » (rubr.) Dicemus quod intentio philosophie »... — ...et proprietatis ». Nota marginalis eiusdem annotatoris : « Logica Auicenne hic incipit secundum quemdam, secundum alium alibi », ff. 208-220v.

30. Add. manibus pluribus currentibus : « Articuli dampnati ab episcopo parysiensi » (scilicet Stephano Tempier), saec. XIII-XIV, f. 221-221v.

Saec. XIII ex., membr., mm. 380 × 245, ff. 223, binis columnis, excepto f. 221v. Codex a pluribus librariis exaratus. Litterae initiales maiores, usque ad f. 156v auro variisque coloribus depictae ; minores autem, et maiores a f. 156v, rubrae aut caeruleae cum lineis implicatis alterius coloris, nonnullae cum elongationibus.

Tituli in summis paginis litteris rubris et caeruleis descripti, ff. 1-13 et 111-142 ; alibi descripti atramento in summa pagina ; post f. 186 in prima pagina cuiusdam tractatus tantum. Signa paragraphorum.

Rubricae. Emendationes plurimae ; glossae nonnullae manu septentrionali forsitan anglica inscriptae, quae elenchum codicis f. 1v quoque scripsit ; ff. 222-224 in charta papirea annotationes cuiusdam viri docti saec. XIX in. praebent de contentis huius codicis. In fine manus saec. XVIII in marginibus rubricas transcripsit. Codex olim Thuaneus : f. 2r « Jac. Aug. Thuani » ; Colbertinus 3000 ; Regius 4866. 3.

Codicem hunc adhibuerunt seu citauerunt quamplurimi editores. — 3. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, rééd. Ch. Jourdain, 1843, p. 110, 123, 129. — 5. G. Bülow, *Der Dominicus Gundissalinus Schrift De Processione mundi...* in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* XXIV, 3 (1925) ; — 7. J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, 1933, p. viii-ix. — 9. A. Otto, ed. Johannes Daci, *Opera*, 1955, et cf. Id. in *Classica et Mediaevalia* XIII (1952), p. 75 sqq. — 12. Cl. Baeumker, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift de Motu cordis*, ed. in *Beiträge Gesch. d. Phil. M. A.* XXIII, 1-2 (1923). — 16. Cl. Baeumker, *Alfarabi, De Ortu scientiarum*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* XIX, 3 (1916) ; — 17. J. T. Muckle, *Isaac Israeli, Liber de definitionibus* ed. in *Archives Hist. doctr. litt. M. A.* XI (1937-1938), p. 299-240. — 18, 23, 24, 26. A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* II, 5 (1897), et cf. ad n. 24 H. G. Farmer, *Who was the author of the Liber introductorius*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 553-556. — 20. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate*, ed. in *Beiträge Gesch. Phil. M. A.* I, 1 (1897), p. 12-14. — 21, 22, 27. G. Théry, *Alexandre d'Aphrodise*, 1926, p. 98-100, 92-97, 73-82. — 25. Ét. Gilson,

Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, App. I, *Le texte latin médiéval du De intellectu d'Alfarabi*, in *Archives Hist. doctr. litt. M. A.* IV (1930), p. 109-110, 115-126. — *Aristoteles latinus, Codices*, I, n° 583.

Bibliotheca Nationalis Lat. 6932

Avicenna, De Anima. « Liber sextus de Naturalibus » (rubr.).

« Iam expleuimus... — ...et ibi perficitur hic totus noster liber » ff. 3-4. — « Pars prima de hoc ». « Capitulum in quo affirmatur esse anime et diffinitur secundum quod est anima » (rubr.). « Dicemus igitur quod primum debemus... — ...cum loquemur de animalibus. Completus est liber de anima qui est sextus liber collectionis secunde de naturalibus, et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite. Post hec (sic) sequitur liber septimus... — ...de causa causarum » ff. 4-130^{v}. — Alia manu, saec. XIV : « explicit sextus naturalium Auicenne qui emptus fuerat... » reliqua verba erasa sunt.

Saec. XIII circa medium a librario e Gallia meridionali orto sedule exaratus, iste codex maximi momenti est. Membr. mm. 275 × 185, f. 130, ff. 131-133 chartacea, longis lineis. Litterae initiales rubrae, lineis implicatis nigris exornatae. Rubricae miniatae. Signa paragraphorum miniata. Emendationes sedulae, lineis miniatis marginatae. In margine invenies notulas ad instructionem rubricatoris. Verba praemonentia in fine quaternorum. Notulae marginales saec. XIV ac XVI.

F. 1, nota saec XIV : « Libro VI° naturale vene de Proevenza s. xxxv par. »

F. 131. « questo libre e di Guillem Alberti ischudieri di messer lo veschovo de Vich... li prestai quando andai a Barçallona a di xvii d'aprille » (saec. XIV-XV).

F. 132^{v}-133 fragmentum cuiusdam instrumenti in vulgari gallico, anno 1425 redacti ; f. 132, fragmentum instrumenti in vulgari gallico a « J. de Lannoy » firmati (saec. XVI-XVII).

Olim Colbertinus 1514 ; Regius 5443. 2.

Bibliotheca Nationalis Lat. 8802

I. 1. <Divisio Philosophiae. De scientiis et virtutibus> « Intellectus, ut ait philosophus anime rationalis gloria et perfectio est... — ...quam sufficientissime prosequitur », f. 1^{v}. Add. manu posteriori.

2. <Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii>, 1. 1-2. Tu cum spallentem (sic) thalamis, quem matre Camena... — ...Faueantque Muse et chelis latoya. Explicit liber. », ff. 2-26. — 3. « Sophisma », incompl. : « Hec dictio, semper, duobus modis dicitur ; aliquando est designans uniuersalitatem... — ...determinauimus rationem terminorum in alio sophismate » f. 26^{v}. Add. manu posteriori.

II. 1. Aristoteles, Ethica vetus ; ed. brevior. « Duplici autem virtute... — ...transferimus. Explicit liber. Deo gratias. » « Finis Monomachie siue Ethice Aristotilis » (rubr.), ff. 27-46^{v}. — 2. « Canones Aristotelis de essentia pure bonitatis exposite ab Alpharabio » (rubr.). « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum... — ...sicut ostendimus. Completus est sermo », ff. 47-60^{v}. — 3. « Aristoteles De sompno et vigilia et fantasia et diuinatione que fit ex sompnis » (rubr.). « De somno autem... — ...diuinatione dictum est », ff. 63-74. — 4. « Liber Alpharabii de intellectu et intellecto » (rubr.). « Dixit Alfabarius (sic) : Nomen intellectus... — ...preter intentionem nostram hic », ff. 74-78^{v}. — 5. « Liber Auuicene de anima translatus de arabico in latinum a Dominico archidiacono. Prologus eiusdem ad archiepiscopum Toletanum Reimundum » (rubr.) « Reuerentissimo Toletane sedis archiepiscopo et Yspaniarum primati Iohanni Auendehut israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium. Cum omnes constent ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore... — ...non dubitetis », f. 79-79^{v}. « Liber iste diuiditur in V. partes... — ...que sunt instrumenta anime », f. 79^{v}-80. « Prologus auctoris » (rubr.) « Iam expleuimus in primo libro verbum de his... — ...perficietur hic totus noster liber », ff. 80-81^{v}. « I. in quo affirmatur esse anima et diffinitur secundum quod est anima » (rubr.) « Dicemus igitur quia quod primum debemus considerare... — ...usque ad terminos mundi propter hoc autem quod una » explicit ex abrupto ; alia manu posteriori sententiam compleuit : « res impletur... usque ad terminos mundi » (De anima, III, 7), ff. 81^{v}-142^{v}. — 6. <Gundissalinus, De anima>. Initio caret ; « incipit c. 9 : » « De interioribus virtutibus animalium » (rubr.) « Virtus vero apprehendens... — ...plene instructi sumus », ff. 43-171. — 7. Alexander Aphrodisias : « Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententiam Aristotelis. Aristotiles in intellectu... — ...cum erat in nobis », ff. 171-174^{v}.

III. « Incipit liber Aristotelis de bona fortuna », c. 1-2, incompl. « Hoc capitulum... — ...necligens et incipiens (sic) », ff. 175-178^{v}.

Tres partes : 1. f. 1^{v}, add. saec. XII ex., ff. 2-26, saec. XII, cum add. f. 26^{v}. saec. XII. ex. 2. ff. 1^{v}, 27-174, saec. XIII. in. ; 3. ff. 175-178^{v}, saec. XVI.

Membr., mm. 177 × 105, ff. 185, longis lineis. f. 26^{v} excepto.

Prima pars e duobus quaternionibus signatis I-II et undecim foliis confecta, litteram initialem maiorem virido, rubeo et caeruleao coloribus depictam et ornatam praebet (f. 2) ; notulae marginales saec. XII rarae. Pars secunda manibus anglicis, ut videtur, exarata. Litterae initiales maiores depictae, una auro variis que coloribus (f. 27), aliae rubro et caerulaeo coloribus depictae, lineis intricatis nec non elongationibus ornatae, minores autem rubrae aut caeruleae alternatim, cum lineis coloris oppositi ornatae. Initiales minimae in textu colore rubeo ornatae ;

signa paragraphorum rubricata. Rubricae et tituli marginales miniati.
F. 27, initium textus depictum litteris capitalibus rubris ac caeruleis alternatim ; in margine inferiori, frondes rubrae ac caeruleae. Rubricae miniatae ; tituli marginales miniati. Emendationes nonnullae ; notae marginales permultae ; aliae saec. XIII, aliae saec. XVI. et XVII. F. 78ᵛ, animadversiones Francisci Babington[1] Lectori invenies, necnon f. 79 cum animadversionibus Thomae Alleni[2] ; ambo notas in marginibus codicis huius inscripserunt.

F. 2, ex-libris : « Tho.<mae> Alleni (verbum erasum) ex dono Bryghtmari », et « 47 », alia manu. — F. 1, ex-libris : « Vindica te tibi. Ken. Digby »[3], et antefolio I, « Hic est liber publicae Bibliothecae Academiae Oxoniensis ». — Codex olim « Gaignières 90 ».

Cf. Ét. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, App. I. *Le texte latin médiéval du De intellectu d'Alfarabi*, in *Archives Hist. doctr. et litt. M. A.* IV (1930), p. 110 et éd. p. 115-126. — A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, rééd. Ch. Jourdain, 1843, p. 449-450. Codicem adhibuit A. Jourdain in editione praefationis Libri Avicenne de Anima, sed non citavit. — R. de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin*, 1934 ; ultimum capitulum tractatus Gundissalini De Anima ad fidem huius codicis edidit, p. 147-178. — J. T. Muckle, *The treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, in *Mediaeval Studies*, II (1940), p. 29, 71-103. — G. Théry, *Alexandre d'Aphrodise*, 1926, p. 73 et éd. p. 74-82. — *Aristoteles latinus*, *Codices*, I, n° 613.

1. Franciscus Babington, rector Collegii Lincolniensis Oxoniae (ob. 1563).
2. Thomas Allen, magister Artium Collegii sive Aulae Glocestrensis (ob. 1632) ; cf. N. Ker, Thomas Allen's manuscripts, in The Bodleian Library record II (1948), p. 211-215.
3. Integumentum insignia gentilicia equitis Kenelmi Digby exhibet.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES OUVRAGES ANONYMES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

ABRAHAM IBN 'EZRA, *17*, *21*, 30.
ABRAHAM BAR ḤIYYA, *21*.
ADALARD DE BATH, 310.
ADAM DE MARSH, 134.
AEGIDIUS ROMANUS, v. GILLES DE ROME.
AEGIDIUS SPIRITUALIS DE PÉROUSE, 142.
AEGERTER (E.), *45*.
AGOSTINO TRIONFO D'ANCÔNE, 73, 96, 101-103, 105.
AHWĀNĪ (F. El.), 284.
ALAIN DE LILLE, 12, 299.
ALBERT LE GRAND (saint), 12, 65, 95-96, 112, 130, 133, 149, 166, 231, 232, 240, 246, 267, 276, 279, 298, 303.
ALCHER DE CLAIRVAUX, 304.
ALEXANDRE IV, 45, 54, 69.
ALEXANDRE V, 52.
ALEXANDRE D'APHRODISE, 111, 165, 168, 183, 184, 188, 189, 195, 210, 222, 232, 238, 241, *267*, 269, 270, 272, 287, 312, 313, 315.
ALEXANDRE DE ROES, 144.
ALEXANDRE DE SAINT-ELPIDE, 101.
AL FARABI, 287, 288, 309, 312, 315.
ALFRED DE SARESHEL, 286, 292, 298, 311.
ALGAZEL, 228, 240, 285, 287, 299, 300, 311, 313.
ALKINDI, 111, 231, 287, 294, 297, 312.
ALLEN (Thomas), 316.
ALLONG (N.), 16.
ALONSO (M.), *286*.
ALSZEGHY (Z.), *123*.
ALTUNA (L. R.), 279.
ALVARO PELAYO, 63, 65, 92.
ALVERNY (M. T. d'), *22*, *25*, *28*, *29*, 278, *284-286*, *301*, *310*.
AMBROISE (saint), 266.
AMBROISE AUTPERT, 304.
AMBROISE DE NAPLES (Flandino), *197*, 230-246, 278.
ANACLET (Pseudo), 61.
ANAWATI (G. M.-M.), 282, *283*, 284, 287.
ANGELUS NIGRI, 100.
ANSELME (saint), 13, 65, 308, 309.
ANSELME DE LUCQUES, 40, 62.
ANTONIN (saint) DE FLORENCE, 102.
APULÉE, 309.
ARISTIPPE, *235*.
ARISTOTE, 111, 164-169, *170*, 171-188, 190-195, *196*, 197-206, 208, 210, 211, 213-216, 219, *220*, 222, 223, 225-228, 232-236, *237*, 238, *239*, 240-247, *248*, 250-253, *254*, *255*, 256-279, *281*, 286, 294, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 315.
Aristoteles latinus, 281, *301*, *303*.
ARNAUD DE BONNEVAL, *13*.
ARNAUD DE VILLENEUVE, 287, 302.
ARQUILLIÈRE (H. X.), *63*, *96*, *100*.
Asclepius, 309.
ATHANASE (saint), 79, 194.
ATTON DE VERCEIL, 40.
AUBIA (A. D'), *107*.
AUDINET (J.), *69*.
AUF DER MAUR (I.), *80*.
AUGUSTIN (saint), 12, 13, 79, 115, 127, *252*, 261, 263, 266, 298, 304, 305.
AVENDAUTH, AVENDEUT (IBN DAWUD), 285, 289, 292, 293, 294, 299, 303, 305.
AVERROÈS, 111, 164, 165, 168, 171, *184*, 187, 194, 210, 222, *228*, 231, 239, 240, 242, 246, 262, 267, 273, 279, 281, 287, 294, 297, 298, 300, 306, 307, *308*, 312.
AVICENNE, 13, 164, 165, *228*, 231, 239, 240, 242, 281-316.
'AZRI'EL, *21*.

BABINGTON (Francis), 316.
BACKES (I.), *128*.
BADAWĪ ('Abd al-Raḥman), 284.
BAER (I. F.), *22*.
BAETHGEN (F.), *80*.
BAEUMKER (Cl.), *301*, *306*, *309*, *313*.
BAILLY, *69*.
BAKOŠ (Ján), 284.
BALIĆ (Ch.), *87*, *301*.
BALTHASAR (K.), *43*.

Baluze (E.), *115*.
Baronius-Theiner, *51*, *79*, *90*, *98-99*, *145*, *150*, *151*.
Barthelemy de Bolsenheim, 52.
Barthélemy de Lucques, 96, 100, 138.
Bariolo de Sassoferrato, 144.
Barzilaï, *27*.
Baudry (L.), *136*.
Beaufort (G. de), *37*.
Bède le Vénérable, 61, 71, 155.
Bembo (Pierre, cardinal), 277.
Ben Yehuda (E.), *30*.
Benoit XI, 50.
Benoit d'Azy, 128.
Benoit Gaetani (cardinal), 50 ; v. Boniface VIII.
Berayta di-Šemū'ēl, *21*.
Berayta de-Yūsēf ben 'Uzzī'ēl, *18*.
Berges (W.), *85*, *136*, *138*.
Berlière (U.), *81*.
Bernard (saint), 57, 71, 115, 160.
Bernard de Caupendu, 58.
Bernard de Fontcaude, 58.
Bernardus Papiensis, 90, 157.
Berthelé (J.), *63*.
Berthold de Ratisbonne, 137.
Bessarion (cardinal), *188*.
Besse (J. Cl.), *62*.
Bethmann (L. C.), *24*.
Bierbaum (M.), *44*, *46-48*, *57*, *63*, *79*, *82*, *99*, *112*, *116*, *120*, *128*, *135*.
Birkenmajer (A.), *281*, *286*, *287*.
Bissen (J. M.), *133*.
Bittermann (H. R.), *80*.
Blumberg (H.), *301*.
Blumenkranz (B.), *23*.
Boèce, 10, 127, 217, 298.
Bolte (J.), *22*.
Bonaventure (saint), 12, 45-47, 58, 62, 66, 83, 86, 96, 99, 105, 107-114, 115, 125-127, 130, 135, 276.
Bonaventure (Pseudo-), 137.
Boncompagni, 287.
Boniface II, 115.
Boniface VIII, 50, 142-44.
Borgnet ; v. Albert le Grand.
Borst (A.), *22*, *23*.
Brayer (E.), *24*.
Brewer (J. S.), *134*.
Bross (St.), *140*.
Brown, *116*.
Bruns (I.), *111*.
Bülow (G.), *313*.
Burchard de Worms, 62.
Burdach (K.), *142*, *144*.

Cajetan (Thomas de Vio, cardinal), 65, 85, 163, 166, 173-183, *187*, 194, 196-201, 206, 210, 226, 233, 239, 246, 247, 249, 254, 256, 257, *258*, *267*, 268, 269, 275, 276.
Calasso (F.), *58*.
Callus (D. A.), *139*.
Canones Aristotelis de essentiae purae bonitatis, v. *Liber de causis*.
Cantera (F.), *21*.
Carchano (Antonius de), 288.
Carrière (V.), *69*.
Carton (R.), *133*.
Caspar (E.), *115*.
Cassio (A.), 174.
Cassiodore, 266.
Castelli (D.), *19*.
Cavallera (F.), *46*.
Césaire (saint), 60-61.
Chadwick (H.), *115*.
Chalcidius, 29.
Chapitres de Rabbi Eliezer, v. *Pirqey Rabbi Eliezer*.
Chatelain (E.), v. Denifle.
Chatillon (Fr.), *84*.
Chemeraut (J. de), 301.
Chenu (M. D.), *7*, *81*, *114*, *147*, *259*, *266*.
Chroust (A. H.), *103*.
Chrysostome de Casale, v. Javelli.
Cicéron, 231.
Clarembaud d'Arras, *13*.
Clasen (S.), *45*, *47*, *48*.
Clément (Pseudo), 61, 91.
Clément V, 51.
Clément d'Alexandrie, 115.
Clop (E.), *107*.
Comment. anon. sur la bulle *Clericis laicos*, 143.
Conciles, v. Mansi.
Congar (Y. M. J.), *38*, *40*, *53*, *68*, *80*, *102*, *115*, *132*, *142*.
Contarenus, v. Contarini.
Contarini (Gaspard), 163, *193*, 208-229, 263, 278-279.
Contradicteur (Le), v. Contarini.
Coquelle (I.), *174*.
Correns (P.), *313*.
Courcelle (P.), *30*.
Cranz (F. E.), *115*.
Criquetot (P. de), 305.

Cyprien (saint), 79, 92.
Cyrille (Pseudo), 65.

Damase (Pseudo), 61.
Daniel de Morley, 286.
Dante, 252.
Darquennes (H.), *149*.
Daunou, *117*.
Dausend (H.), *108*.
Davy (M. M.), *106*, *118*.
De Coussemaker, 309.
De septem septenis, 9.
De Spiritu et anima, 304.
Décrétales, 153-158, 160, 161.
Defferari (R. J.), *111*.
Delisle (L.), *287*, *309*.
Delorme (F. M.), *45*, *48*, *50*, *51*, *53*, *71*, *79*, *83*, *131*, *150*, *151*.
Dempf (Al.), 35, 82, 133, 135.
Denifle (H.), *(Chart. Univ. Par.)*, 44-46 ; 49, *54*, *57*, *58*, *64*, *82*, *121*, *130*, *140*, *143*.
Denkinger (T.), *43*.
Denys (pape), 72.
Denys l'Aréopagite (Ps.), 7, 58, 59, 114, 115, 120, 121, 124, 125, 127, 128-29, 140, 266.
Denzinger (H.), *46*, *101*, *148*.
Dereine (Ch.), *81*.
Deusdedit (Cardinal), 40.
De Vooght (P.), *118*.
De Wulf (M.), *49*; v. **Godefroid de Fontaines**.
Digby (Kenelm), 316.
Disputatio inter Cler. et Milit., 143.
Dobiache-Rojdestvensky (O.), *56*, *58*, *107*.
Dominique (saint), *258*.
Dominicus Gundisalvi, v. **Gundissalinus**.
Dondaine (H. F.), *114*, *119*.
Doucet (V.), *117*.
Duhem (P.), *165*.
Dulong (M.), 281 ; v. *Aristoteles latinus*.
Duns Scot ; v. **Jean Duns Scot**.
Dupuy, *143*.
Durand de Saint-Pourçain, 101.
Durantel (J.), *127*, *128*.

Eckhart de Hockheim, 276.
Elbogen (J.), 19.
Eleazar de Worms, *19*.
Elḥānān Isaac ben Yāqār, 15-34.
Elter (E.), 97.
Engelbert d'Admont, 144.
Épicure, 235.
Epstein (A.), *18*.
Ernaud ; v. **Arnaud de Bonneval**.
Étienne de Fougères, *24*.
Étienne Langton, 116.
Étienne Tempier, 313.
Étienne de Tournai, 90, 92.
Eubel (K.), *81*.
Eustrathe, 307.
Expositor, v. **Thomas d'Aquin**.
Eybel, *69*.

Faral (E.), *35*, *45*, *46*, *53*, *65*.
Farmer (H. G.), *313*.
Favre (P.), *37*.
Febronius, *69*.
Feine (H. E.), *37*.
Feltoe (C. L.), *60*.
Ferri (Luigi), *184*.
Feyaerts (E.), *81*.
Fiaera (Baptista), *196*.
Fina (K.), *81*.
Finke (H.), *50*, 144, *145*.
Flandino, v. **Ambroise de Naples**.
Fobes (F. H.), *301*.
Folliet (G.), *84*.
Foreville (R.), *81*.
Forte (St. L.), *97*.
Fournier (P.), *40*, *100*.
Frachantianus (Antonius), 288.
Franceschini (E.), 281 ; et v. *Aristoteles latinus*.
François d'Assise (saint), 107-108.
François I, 278.
Frédéric II, 286, 288, 293, 301, 303, 308, 311.
Friedberg (E.), *53*, *57*, *60*, *61*, *62*, *72*, *91*, *92*, *115*, *153*, *155-56*, *160*.
Fuchs (V.), 39, 60, 83.
Funaioli (Gina), *185*.

G., du Soissonnais, 117-118.
Gaffarel (J.), 301.
Gaignières (R. de), *316*.
Galien, 239, *240*, 302.
Garnier de Rochefort, 7.
Gennade, 304.
Georges de Trébizonde, 188, 278.
Gérard d'Abbeville, 46, 47, 58, 63, 72, 73, 77, 79, 82, 84, 101, 116.
Gérard de Borgo San Donnino, 44.
Gérard de Crémone, 286, 309.

Gerbert, 57.
Gervais de Mont St-Éloi, 67, 137, 150, 159-161.
Giacon (Carlo), 278, 279.
Gierke (O. von), 142.
Gilbert de Lemerich, 83.
Gilbert de la Porrée, 12, *13*.
Gilbert de Tournai, 117, 135-36.
Gilles de Pérouse ; v. Aegidius Spir.
Gilles de Rome, 49, 51, 100, 117-118, 132, 138-142, 145, 227, 231, 267, 301, 302.
Gillet (P.), *66*, *76*.
Gillmann (Fr.), *76*.
Gilson (Ét.), *111*, *125*, *133*, *313*, *314*, *316*.
Giraldus Cambrensis, 63, 65.
Glorieux (P.), *43*, *45*, *46*, *48*, *49*, *51*, *58*, *67*, *94*, *100*, *117*, *151*.
Glose interlinéaire, 59.
Glose ordinaire, 61, 155, 156.
Glose anon. sur la bulle *Unam Sanctam*, 144.
Göbel (Fr.), *137*.
Godefroid de Fontaines, 48-50, 57, 59, 64, 67, 70, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 84, 92, 101, 106, 141.
Goldast (M.), *73*, *142*, *144*.
Goldati, *147*.
Gonzalve Garcia de Gudiel, évêque de Burgos, 285.
Grabmann (M.), *51*, *100*, *103*, *145*, *149*.
Gratien *(Décret)*, 40, 53, 57, 60, 61, 62, 71, 72, 91, 92, 115, 153, 155-56, 160.
Gratien (O. F. M. Cap.), *48*, *141*.
Grégoire (saint), 53, 57, 72, 115, 138.
Grégoire VII, 115.
Grégoire IX, 42.
Grégoire de Nazianze (saint), 214.
Grégoire de Nysse (saint), 60, 192, 214, 250.
Gregoriis (Joh. et Greg. de), 288.
Gregory (T.), *29*.
Grimani (cardinal), 174, 175, *247*, 254.
Grossetête v. Robert Grossetête.
Guillaume d'Auvergne, 118-19, 151.
Guillaume d'Auxerre, 116.
Guillaume de Conches (Ps.), *29*.
Guillaume de Mâcon, 64.
Guillaume de Moerbeke, 301.
Guillaume d'Ockham, 276.
Guillaume de Saint-Amour, 44-46, 53-55, 57-59, 63, 66-67, 69, 70, 73, 77, 78, 82, 84, 101, 120-21, 149.
Guillaume de Tyr, 91.
Guillaume Durand de Mende, 63, 116.
Guillaume le Maire, 141.
Guillaume II Le Parent, 117.
Guillem Alberti, 314.
Guitmont d'Aversa, 115.
Gundissalinus, 285, 287, 292-294, 298, 299, 303, 306, 310, 311, *313*, 314, 315, *316*.
Gwynn (A.), *52*.

Habermann (A. M.), *18*.
Halphen (L.), *35*, *44*.
Hamel (von), *106*.
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 31.
Hannibald de Hannibaldis, 93.
Haring (N. M.), *8*, 10, *13*.
Hartel, *92*.
Hasīdīm, *22*.
Hauck (A.), *37*.
Hauréau (B.), *8*, *100*.
Havet (E.), *57*.
Hayduck (M.), *170*.
Heer (Fr.), *116*.
Heintschel (D. Ed.), *41*, *85*, *90*.
Helinand de Froidmont, 7-13.
Henri de Cologne, 286, 296, 303.
Henri de Crémone, 100, 143.
Henri de Gand, 48-50, 57, 59, 64-65, 67-68, 71, 72, 74, 77, 82-86, 101, 104, 122, 150.
Henri de Suse, voir Hostiensis.
Hermann l'Allemand, 286.
Hervé Nédellec, 49, 97, 100, 102, 122, 132, 167, *168*, 173, 216, 267, *268*, 269.
Hieronymus Duranti, 288.
Ḥifni (Maḥmud Aḥmad al), 284.
Hilaire (saint), 13, 60, 65.
Hilling (N.), *41*, *89*.
Hincmar de Reims, 57, 61, 115.
Hinschius, *61*.
Hippolyte (saint), 60.
Hirshenauer (R. F.), *45*, *86*.
Hödl (L.), *49*, *51*, *97*, *100*, *151*.
Höffner (J.), *144*.
Hoffmans (J.), *49*, et cf. Godefroid de Fontaines.
Hofmeister (Ad.), *115*.
Hofmeister (Ph.), *81*.
Holmyard (E. J.), *286*.
Homère, 252.
Honorius Augustodunensis, 22, 30, *31*, 115, 116.

HOSTIENSIS, 66, 77, 156, 157.
HOURLIER (J.), *37*.
HUEFNER (A.), *37*.
HUGUCCIO, 41, 63, 66, 92-93, 158.
HUGUES DE FLEURY, 115.
HUGUES DE ROUEN, 116.
HUGUES DE ST-CHER, 116.
HUGUES DE ST-VICTOR, 63, 116, 298, 304.
HUMBERT DE ROMANS, 54, 116.
HÜNAYN IBN ISHĀQ, 286.

IBN GABIROL (Avicebron), 285, 305, 306.
IBN SĪNĀ, v. AVICENNE.
IGNACE D'ANTIOCHE (saint), 115.
INNOCENT III, 42, 53, 57.
INNOCENT IV, 42, 45, 78, 99.
ISAAC, abbé de l'Étoile, 298, 308.
ISAAC ISRAELI, 13, 312.
ISAAC BEN SAMUEL, de Dampierre, *16*.
ISIDORE (saint), 60.
ISIDORE (Pseudo), 61, 92.
IUNG (N.), *65*, *92*.

JACOB BEN ŠĒŠET, *21*.
JACQUELINE (B.), *37*.
JACQUES de THÉRINES, 141, 151.
JACQUES DE VITERBE, 63, 96-97, 100.
JAFFÉ, *57*.
JALLONGHI, *43*.
JANSEN (W.), *13*.
JANSEN ENIKEL, *24*.
JAVELLI (Chrysostome de Casale), 167, *193*, 259-277.
AL-JAWZJĀNĪ (Abū 'Ubayd), 282, 289, 292.
JEAN, v. aussi JOHANNES.
JEAN VIII, 57.
JEAN XXII, 52.
JEAN, évêque de Burgos, 286, 291.
JEAN, évêque de Norwich, 286.
JEAN, archevêque de Tolède, 285, 292, 299.
JEAN D'ANDRÉ, 116, 138.
JEAN DE BELLEMAINS, évêque de Poitiers, 308.
JEAN CHRYSOSTOME (saint), 60, 160.
JEAN DE DACIE, 311.
JEAN DUNS SCOT, 50, 87-88, 96, 164, 166, 173, 191, 192, 240, 257, *267*, 268, 275, 276.
JEAN DE FAENZA, 92.
JEAN DE JANDUN, 231.
JEAN DE LIMOGES, 117, 120.
JEAN DE PARIS, 51, 57, 79, 90, 98, 99, 100, 124, 144, 145, 149, 150, 151.
JEAN PECKHAM, 47, 48, 82, 99, 130-31, 137-38, 151, 305.
JEAN DE PESETELLA, 90.
JEAN PHILOPON, 166, 170.
JEAN DE POUILLY, 49-52, 65, 66, 74, 80, 97, 101, 122.
JEAN SARRAZIN, 114.
JEAN DE SIRK, 102.
JEAN DE TURRECREMATA, 102.
JÉROME (saint), *23*, 60, 65, 71, 79, 251, 276.
JÉRÔME (Pseudo), 115.
JOHANNES, v. aussi JEAN.
JOHANNES (magister), traducteur, 285, 306.
JOHANNES DE GANDAVO, v. JEAN DE JANDUN.
JOHANNES GUNSALVI, de Burgos, 286, 290, 291.
JOHANNES DE TORFANNIS, 260.
JOURDAIN D'OSNABRUCK, 144.
JOURDAIN (A.), *313*, *316*.
JOURDAIN (Ch.), *313*, *316*.
JUSTINIEN, 91, 154.

KALFF (A. W.), *115*.
KAUFMANN (D.), *16*.
KEMPF (Fr.), *100*.
KENNEDY (L. V.), *108*.
KER (N.), *316*.
KHODEIRI (M. El.), 284.
KIRBY (G. J.), *87*.
KIRSCH, *81*.
KLINKENBERG (H. M.), *39*.
KOCH (H.), *124*.
KOCH (J.), *49*, *68*, *74*, *101*.
KOETSCHAU, *115*.
KRISTELLER (P. O.), 279.
KROLL (G.), *154*.
KRUEGER (P.), *154*.
KURLAND (S.), *301*.

LABBE (Ph.), 302.
LABORANS (Cardinal), 92.
LACOMBE (G.), *281*; et v. *Aristoteles latinus*.
LAGARDE (G. DE), *74*, *77*, *79*, *100*, *103*, *147*.
LAGRANGE (M.-J.), *60*.
LANDGRAF (A.), *62*, *116*.
LANGLOIS (Ch. V.), 24.
LANNOY (J. DE), 314.

LASPEYRES (E. A. Th.), *90*, *157*; et v. BERNARDUS PAPIENSIS.
LAUFER (B.), *31*.
LAUNOI (J.), *81*.
LAURENT (Henri), 163, *174*.
LAURENTIUS HISPANUS, 99.
LE BRAS (G.), *40*, *100*.
LE CAROU (A.), *107*.
LECLERCQ (J.), *46*, *57*, *63*, *81*, *90*, *100*, 120, *124*, *130*, *138*, *142*, *144*, *145*, *149*, *150*.
LECOY (F.), 24.
LEFÈVRE (Y.), *22*, 30.
LEMARIGNIER (J. F.), *37*, *39*.
LEMAY (Richard), 195.
Le MOINE (Cardinal), 144.
LÉON IV, 61.
LÉON X, 230, *242*, 247, 250, *251*.
LEVY (J.), 31.
LEVY (R.), *21*.
LEWIS (E.), *103*.
Liber de causis, 287, 315.
Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, 312.
Liber XXIV philosophorum, 299, 309.
LIEBERMAN (S.), *29*.
LIEBESCHÜTZ (H.), *24*.
LIPPOMANUS (ALOISIUS I), 277.
LIPPOMANUS (ALOISIUS II), 277.
LIPPOMANUS (Nicolas), 206, 277.
LIPPOMANUS (Petrus), 206, 277.
LITTLE (A. G.), *38*, *48*, *50*, *64*, *99*, *151*.
Livre de la Création, v. Sefer Yezîra.
LO GRASSO (I. B.), *144*.
LOCATELLUS (Bonetus), 288.
LOEWINGER (D. S.), *16*.
LONGPRÉ (E.), *46*, *87*, *125*, *136*.
LOSSKY (Vl.), *114*, *129*.
LUCAS (H. H.), *43*.
LUCIUS (Pseudo), 72, 91.
LUCRÈCE, 235.
LUTHER (Martin), 278.

MACCARRONE (M.), *41*.
MACERATA (Franciscus de), 288.
MACROBE, 29.
MADKŪR (Ibrahim), 284.
MAHDAVI (Yahya), *284*.
MAHN (J. B.), *37*.
MAMICHAL, 312.
MANDEVILLE (D. C.), *286*.
MANDONNET (P.), *44*, *141*.
MANITIUS (M.), *22*.
MANRIQUE, *117*.
MANSI, *42*, *60*, *72*, *107*, *125*.
MARGALYOT (R.), *25*.
MARTÈNE-DURAND, *44*.
MARTIANUS CAPELLA, 314.
MARTIMORT (G. A.), *147*.
MARTIN IV, 49, 54, 64, 69.
MARTIN V, 100.
MARTIN DE TROPPAU 116, 117.
MARTINIEN VAN DE KERCKHOVE *41*, *90*, *91*.
MARX (A.), *17*.
Masseket Gehinnom, *32*.
MATHIS (B.), *81*.
MATHOMET, discipulus ALKINDI, v. *Liber introductorius*.
MATHON (G.), *136*.
MATTHIEU d'AQUASPURTA, 143.
MCLAUGHLIN (T. P.), *90*.
MECHTHILDE DE MAGDEBOURG, 138.
MERLIN (N.), *141*.
MEYER (P.), *24*.
MICHAUD (M.), *37*.
MICHEL SCOT, 286, 288, 293, 296, 301-303, 306, 308, 311.
MINIO-PALUELLO (L.), *281*.
MIRBT (C.), *116*.
MISSEREY (L.), *86*.
MOHL (R.), *24*.
MOLARI (S.), *67*.
MOLINIER (A.), *306*, *308*.
MOLLAT (G.), *102*.
MOMMSEN (Th.), *154*.
MORAUX (P.), *165*.
MORIN (G.), 60.
MORRA (Gianfranco), 184, *190*.
MOYSES AEGYPTUIS, 296.
MUCKLE (J. T.), *313*, *316*.
MULDER (N.), 73.
MÜLLER (M.), 310.
MUSSA (Muhammad Yūsuf), 284.
MYTHOGRAPHUS VATICANUS III, *30*.

NAGY (A.), *301*, *313*.
NARDI (Bruno), *165*, *184*, *185*, *188*, *193*.
NEMESIUS, v. GRÉGOIRE DE NYSSE.
NICOLAS III, 48.
NICOLAS d'AMIENS, 299.
NICOLAS DE LISIEUX, 48, 58, 82.
NICOLAUS PERIPATETICUS, 297, 306.
NIFO (A.), 184, *197*, 223, *230*, 231, 236-253, 254, 260, 270, 276.
NOËL DE RAGUSE, 185, 187, 202.
Non ponant laici, 145.
NYPHUS (Augustinus), v. NIFO.

O'CONNOR (D.), *151*.
ODON DE CLUNY, 115.

ODON D'OURSCAMP, 115.
OLIGER (L.), *47*, *48*.
OPTATUS, 261.
ORIGÈNE, 65, 115, 266.
OSSINGER (J. F.), 278.
OTHON DE FREISING, 115.
OTT (A.), *45*.
OTTAVIANO (C.), *29*.
OTTO (A.), *313*.

PACAUT (M.), *92*.
PAMPHILUS (J.), 278.
PANGE (J. DE), *142*.
PANTIN (W. A.), *134*.
PARMÉNIDE, *225*.
PAUCAPALEA, 92.
PAULUS (C.), *48*, *49*, *141*.
PECKHAM ; v. JEAN PECKHAM.
PELSTER (Fr.), *46*, *51*.
PELZER (A.), *49* et voir GODEFROID DE FONTAINES.
PERETTO, v. POMPONAZZI.
PERLMUTER-ANAT (J.), *34*.
PERROD (M.), *44*.
PETERSON (E.), *115*.
PETIT (F.), *81*.
PFEIFFER (Fr.), *137*.
PIE VI, 147-48.
PIERRE D'AUVERGNE, 64, 67, 101, 153-58.
PIERRE DE CELLE, 115.
PIERRE DAMIEN (saint), 62, 65.
PIERRE DE GODIN, 100-01.
PIERRE DE LA PALU, 98, 100, 101, 104, 122.
PIERRE LOMBARD, 59, 62, 116, 130.
PIROTTA (Angeli di), *168*.
Pirqey Rabbi Eliezer, 21.
PLANCK (Max), 200.
PLATON, 168, 214, 215, 231, 234, 242, 243, 246, 250, 263, 266, 273, 278, 298.
PLINE (Pseudo), 311.
PLÖCHL (W. M.), *37*.
PLOTIN, 231, 234.
POLIVKA (G.), *22*.
POMPONAZZI (Jean-Nicolas), *247*.
POMPONAZZI (Pietro), 163, *165*, 169, 178, 183-195, 198, 201, 202-206, 207, 208-211, 212-220, 221-229, 230-236, 237, 242-253, 254-258, 260-265, 267, 268, 269, 270, 273, 276, 278.
POORTER (A. de), *136*.
PORPHYRE, 231, 234.
POTTHAST, *42*, *45*, *49*, *50*.
PRASSICIUS (Lucas), 197.
PRÉCLIN (E.), *59*.
PREISS (Th.), *115*.
Quaestio in utramque partem, 142.
QUÉTIF-ECHARD, *100*.

RABAN MAUR, 79, 156.
RAHMAN (F.), 284.
RANDAL (J. H., Jr.), 195, 279.
RASHDALL (H.), *147*.
RATZINGER (J.), *36*, *53*, *82*, *107*, *114*, *126*, *136*.
RAVAISSON (Ch.), 301.
RAYMOND DE PENAFORT (saint), 90.
RÉGINALD DE PIPERNO, 94, 149.
REMIGIO DE GIROLAMI, 100, 102.
RICHARD FITZRALPH, 52.
RICHARD DE FOURNIVAL, 287.
RICHARD DE MEDIAVILLA, 89, 133, 150.
RICHER, *69*.
RIEDLINGER (H.), *151*.
RIEGGER, *69*.
RIVIÈRE (J.), *94*, *140*, *142*, *145*.
ROBERT GROSSETÊTE, 117, 134, 306.
ROCABERTI, *101*.
RODRIGUEZ (I. R.), *151*.
ROGER CONWAY, 52.
ROISIN (A.), 138.
ROLAND BANDINELLI, 90.
ROLAND DE CRÉMONE, 116.
ROQUES (R.), *114*, *115*, *128*.
RÖSCH (A.), *69*.
ROTH (C.), *15*, *16*.
RUDMANN (R.), *80*.
RUFIN (Maître), 66, 90, 92.

SAADIA, 17, *26*.
SABBATAÏ Donnolo, *17*, *19*.
SADET (C.), *43*.
SA'ID ZAYED, 284.
SALMAN (D.), 309.
SALOMON, de Burgos, 286, 290, 291.
SALOMON BEN ISAAC (Raši), *31*, *32*, *33*.
SAMUEL EDELS, 25
SAUTER (J. A.), *69*.
SCHAFF (P.), *51*.
SCHENKT (M.), *69*.
SCHERER (W.), *133*.
SCHLEYER (K.), 36, *45*, *48*, *50*, *57* *58*, *65*, *68*, *71*, *74*, *78*, *82*, *132*, 147.
SCHMAUS, *12*.
SCHOELL (R.), *154*.
SCHOLEM (G.), *15*, 17, *18*.
SCHOLZ (R.), *96*, *138*, *141*, *142*, *143*, *145*.
SCHREIBER (G.), *37*, *81*.
SCHULTE (Fr. von), *63*, *92*, *93*, *102*.
SCHWARZFUCHS (S.), *15*.
SCHWER (W.), *85*, *119*.

Scotus (Octavianus), 207, 288.
Sdralek (M.), *43.*
Sedlmayr (H.), *116.*
Sefer ha-Bāhīr, 25.
Sefer Ḥasīdīm, 31.
Sefer Yeṣīra, 15-34.
Semmelroth (O.), *129.*
Sénèque, *195*, 310.
Seppelt (F. X.), *43*, *81.*
Shields (A. L.), *301.*
Shuhler (R. V.), *81.*
Sicard de Crémone, 62.
Siger de Brabant, 231.
Sikes (J. G.), *49*, *80.*
Šilić (R.), *108*, *109*, *135*, 137.
Silverstein (Th.), *30*, 286.
Siméon ben Isaac ben Arim, *16.*
Simon (M.), *23.*
Simon (Maître), 116.
Simon de Beaulieu, 78.
Simon de Boraston, 97, 101.
Simon de Tournai, 12.
Simplicius, 166.
Singer (H.), *66*, *90*, *91*, *92.* V. Rufin (Maître).
Sixte (V.), *118.*
Speranzo (Vittore), 277.
Spina (Bartholomeus), 173, 195-206, 254-258, 263, 270.
Spörl (J.), *81.*
Stickler (A. M.), *80*, *100.*
Stiglmayr (J.), *124.*
Strake (J.), *116.*
Sudhoft, 286.
Suessanus (Augustinus), v. Nifo.
Suggerius, v. Siger de Brabant.
Summa Lipsiensis, 92.
Symmaque, *32.*
Szaivert (W.), *37.*

Talmud, 20, *21*, *25*, *31*, 32.
Tancrède, 99.
Targum, *25*, *32*, *33.*
Teetaert (A.), *43*, *46*, *47*, *51*, *72.*
Tertullien, 60.
Thaner (F.), *90.*
Themistius, 239.
Theiner v. Baronius.
Thery (G.), *165*, 313, *316.*
Thierry de Chartres, 8-13.
Tishby (Y.), *27.*
Thomas d'Aquin (saint), 12, 13, 41, 45-48, 53, 57, 62, 65, 66, 67, 70, 71, 77, 82, 85, 86, 89, 93-95, 99, 101, 103-04, 106, 108, 109, 111, 115-16, 122, 123, 124, 125, 127-133, 151, 164, *165*, 166-181, *182-184*, 185-188, 190, 192, 193, 19, 197-206, 208, 212-216, *217*, 218, 225-227, 232, 234-236, 238, 239, 242, 244-249, 257, 259, 262-265, *266*, 267, *268*, *269*, 270, 271, 274-277, 279, 295, 304, 311.
Thomas de Bailly 50, 51, 64, 71, 79, 151.
Thomas d'York 46, 73, 82, 99, 105, 112, 113, 125, 128, 134-35, 136, 143.
Thouzellier (Ch.), *45.*
Tierney (Br.), *40*, *42*, *66*, *76-77*, *80*, *90*, *103*, *150.*
Tiraboschi, 174.
Tocco (F.), *43.*
Trapolino (Pietro), *184.*
Trombetta, 166.
Trümmer (J.), *106.*

Ueberweg (F.), *165.*
Ullmann (W.), *40*, *116*, *138.*
Urbach (E. E.), *16.*
Urbain II, 53, 115.

Vajda (G.), 16, *18*, *19*, *21*, *34.*
Vallentin (B.), *119*, *139.*
Valois (N.), *49*, *97*, *100*, *141.*
Van Espen, *69.*
Van der Wyngaert (A.), *37*, *44.*
Van Dijk (A.), *108.*
Van Roessel (F.), *41.*
Vaux (R. de), *316.*
Vernant (J.) de, *147.*
Vernia (Nicoletta), 185.
Vimercati (Francesco da), *188.*
Vinay (G.), *142.*
Virgile, 30, 252.

Wadding (L.), *87.*
Walter von der Vogelweide, 144
Walther (H.), *25.*
Warner (G. F.), *63.*
Weingerg (M.), *15.*
Weisweiler (H.), *116.*
Wilks (M. J.), *103.*
Wilmart (A.), *36*, *37.*
Wolmar (Maître), 286, 293, 303.

Yves de Chartres, 40, 62.

Zeller (Éd.), 165.
Zigliara (Cardinal), *102.*
Zohar, *25.*
Zunz (L.), *16.*

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

ANGERS, *Bibl. mun.*, **304**, *24*.
ANGERS, *Bibl. mun.* **435** (350), 294-295
BORDEAUX, *Bibl. mun.* **131**, *51*.
CUES, *Bibl. Hospit.* **205**, 305.
DOUAI, *Bibl. mun.* **202**, *119*.
DOUAI, *Bibl. mun.* **434**, *117*.
FLORENCE, *Bibl. Naz.* **940. C. 4**, 100.
FULDA, *Landesbibl.* **8° A. 4**, *15*, 17, 19.
GRAZ, *Univers. bibl.* **482**, 296-298.
LAON, *Bibl. mun.* **275**, *51*.
LAON, *Bibl. mun.* **412**, 295-301.
LEIPZIG, *Univ. bibl.* **102**, *51*.
LONDRES, *Brit. Mus.* **Royal 12 C XV**, 296-298.
MONTPELLIER, *Bibl. École de Médecine* **44**, 301-303.
MUNICH, *Staatsbibl. Lat.* **10247**, *93*.
MUNICH, *Staatsbibl. Lat.* **16084**, *62*.
NEW YORK, *Jewish Theol. Semin.* 2 mss. n. cot., 17-18, *19*, 20, 21, 26-31.
OXFORD, *Bodl. Digby* **153**, 297.
OXFORD, *Lincoln Coll.* **81**, *51*.
PARIS, *Arsenal* **519**, *63*.
PARIS, *Arsenal* **703**, 303-304.
PARIS, *Mazarine* **629**, 304-305.
PARIS, *Mazarine* **795**, *116*.
PARIS, *Mazarine* **3472**, 305-306.
PARIS, *Mazarine* **3473**, 306-308.
PARIS, *Mazarine* **3512**, 153-158.
PARIS, *Nat. Hebr.* **770**, 16-17.
PARIS, *Nat. Hebr.* **815**, 16-18, *26*, *31*, *33*.
PARIS, *Nat. Hebr.* **973**, *29*.
PARIS, *Nat. Lat.* **2474**, 308-309.
PARIS, *Nat. Lat.* **3120**, *68*.
PARIS, *Nat. Lat.* **6286**, 309-310.
PARIS, *Nat. Lat.* **6443**, 310-314.
PARIS, *Nat. Lat.* **6932**, 314.
PARIS, *Nat. Lat.* **7156**, 297.
PARIS, *Nat. Lat.* **8802**, 314-316.
PARIS, *Nat. Lat.* **14562**, 153-158.
PARIS, *Nat. Lat.* **15350**, *67*, 153-155, 159-161.
PARIS, *Nat. Lat.* **15841**, 153-158.
PARIS, *Nat. Lat.* **15851**, 153-158.
PARIS, *Nat. Lat.* **16297**, *67*.
PARIS, *Nat. Lat.* **16405**, *67*.
PARIS, *Sainte-Geneviève*, **2899**, 138.
ROME-VATICAN, *Lat.* 360, *116*.
ROME-VATICAN, *Lat.* **1015**.
ROME-VATICAN, *Lat.* **1086**, *51*.
WÜRZBURG, *Univ. bibl. Mp. Med. f.* **3**, 312.

TABLE DES MATIÈRES

I. — Études

Une définition pythagoricienne de la vérité au Moyen Age, par M.-D. Chenu 7-13

1. Introduction, p. 7. — 2. L'origine pythagoricienne, p. 8. — 3. La triade pythagoricienne, p. 11.

De quelques infiltrations chrétiennes dans l'œuvre d'un auteur anglo-juif du XIIIe siècle, par Georges Vajda 15-34

Introduction. Elḥānān ben Yāqār, p. 15. — I. Les trois états du monde et les trois fils de Noé, p. 19. — II. Les filles de la Sagesse, p. 25. — III. Le Soleil âme du monde, p. 28. — 4. Les neuf compartiments de l'enfer, p. 29.

Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans le seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe, par Yves M.-J. Congar 35-151

Introduction, p. 35. — 1. Chronique des principaux faits littéraires de la querelle entre mendiants et séculiers, p. 44. — A. Position des Maîtres séculiers, p. 52. — B. Position des théologiens mendiants, p. 88. — L'Église vue comme un seul peuple d'extension universelle, p. 104. C. Le Pseudo-Denys dans l'ecclésiologie du XIIIe siècle, p. 114. — Conclusion, p. 145.

Textes inédits relatifs à l'étude précédente, éd. par B. G. Guyot. 153-161

I. Pierre d'Auvergne, Quodlibet I, q.17, p. 153. — II. Gervais du Mont-Saint-Éloi, Quodlibet, q.80, p. 159.

Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle, par Étienne Gilson. 163-279

Introduction, p. 163. — I. L'origine de la querelle, p. 163. — II. Les doutes de Cajétan, p. 173. — III. Le problème de Pomponazzi, p. 183. — IV. Barthelémy Spina, p. 195. — 1. Spina contre Cajétan, p. 196 ; — 2. Spina contre Pomponazzi, p. 202. — V. L'intervention de Gaspard Contarini, p. 206. — A. Les objections de Contarini, p. 207. — 2. Réponse de Pomponazzi (Apologia, I), p. 212. — 3. Réplique de Contarini (De immort. animae, II), p. 221. — VI. Ambroise de Naples contre Pomponazzi, p. 230. — VI. Nifo contre Pomponazzi, p. 236. — VIII. Pomponazzi contre Nifo, p. 247. — IX. La dernière offensive de

Spina, p. 254. — X. L'arbitrage de Javelli, p. 259. — Appendice I, p. 277. — Appendice II, p. 278. — Appendice III, p. 278.

II. — Notes

Avicenna latinus, par Marie-Thérèse d'Alverny 281-316

I. Introduction. Les Manuscrits de l'Avicenne latin, p. 281. — 1. Description du texte arabe, p. 282. — 2. Les traductions latines, p. 284 ; 3. Éditions anciennes, p. 288. — II. Descriptio operis, p. 289. — III. Descriptio codicum, p. 294.

Index des noms de personnes et des ouvrages anonymes 317-324

Index des manuscrits 325

Imprimerie A. BONTEMPS. Limoges (France). — Dépôt légal : 1er trimestre 1962

Le Centre de Documentation du Centre National de la Recherche Scientifique

15, quai Anatole-France - PARIS VIIe **SOLférino 93-39 +**

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie mensuellement un « BULLETIN SIGNALETIQUE » en plusieurs fascicules dans lesquels figurent sous la forme de courts extraits classés par matières, tous les travaux scientifiques et techniques publiés dans le monde entier.

Quatre fascicules d'entre eux sont consacrés à la Philosophie et aux Sciences Humaines et paraissent trimestriellement.

Cette revue bibliographique, l'une des plus importantes du monde, signale, chaque année, environ 250.000 articles et mémoires. On trouvera ci-dessous le détail de ces fascicules.

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. fournit également la reproduction sur MICROFILM ou sur PAPIER des articles analysés dans le « BULLETIN SIGNALETIQUE » ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

Expérimentateurs, Ingénieurs et Techniciens peuvent ainsi bénéficier, sans quitter leur laboratoire ou leur bureau, d'une documentation abondante et rapide.

TARIF DES ABONNEMENTS AU BULLETIN SIGNALETIQUE

Année 1961

	FASCICULES MENSUELS :	PRIX France	PRIX Etranger
1.	**Mathématiques**	30 NF	35 NF
2.	**Astronomie, Astrophysique, Physique du Globe**	40 »	45 »
3.	**Physique I.** Généralités. Physique mathématique. Mécanique. Acoustique. Optique. Chaleur. Thermodynamique	50 »	55 »
4.	**Physique II.** Electricité	40 »	45 »
5.	**Physique nucléaire.** Noyaux. Particules. Energie atomique	40 »	45 »
6.	**Structure de la Matière.** Cristallographie. Solides. Fluides. Atomes. Ions. Molécules	40 »	45 »
7.	**Chimie I.** Chimie générale. Chimie physique. Chimie minérale. Chimie analytique. Chimie organique	100 »	105 »
8.	**Chimie II.** Chimie appliquée. Métallurgie	80 »	85 »
9.	**Sciences de l'Ingénieur**	60 »	65 »
10.	**Sciences de la Terre I.** Minéralogie. Géochimie. Pétrographie	25 »	30 »
11.	**Sciences de la Terre II.** Physique du Globe. Géologie. Paléontologie.	40 »	45 »
12.	**Biophysique. Biochimie.** Chimie analytique biologique	40 »	45 »
13.	**Sciences pharmacologiques. Toxicologie**	40 »	45 »
14.	**Microbiologie. Virus. Bactériophages. Immunologie. Génétique**	40 »	45 »
15.	**Pathologie générale et expérimentale**	60 »	65 »
16.	**Biologie et Physiologie animales**	100 »	105 »
17.	**Biologie et Physiologie végétales**	50 »	55 »
18.	**Sciences agricoles. Zootechnie. Phytiatrie et Phytopharmacie. Aliments et Industries alimentaires**	60 »	65 »
	FASCICULES TRIMESTRIELS :		
19.	**Philosophie. Sciences humaines.** Philosophie. Sciences religieuses. Archéologie et Histoire de l'Art. Psychologie. Pédagogie. Sociologie. Sciences du Langage. Histoire des Sciences et des Techniques	80 »	85 »
20.	**Psychologie. Pédagogie** (1)	30 »	35 »
21.	**Sociologie et Sciences du Langage** (1)	30 »	35 »
22.	**Histoire des Sciences et des Techniques** (1)	20 »	25 »
	Abonnement pour les fascicules groupés 1 à 11	250 »	290 »
	Abonnement pour les fascicules groupés 12 à 18	250 »	290 »

- Dans ces prix sont compris les index « auteurs » et « matières » correspondant à chacune des rubriques.
- Une réduction de 25 % sera accordée sur le montant des abonnements à 2 fascicules et plus.
- La même remise sera consentie aux abonnés qui désirent plusieurs exemplaires d'un même fascicule.
- Une remise de 50 % sur le tarif des abonnements est accordée aux personnels du C.N.R.S. et des Etablissements universitaires français. Pour en bénéficier, les abonnés doivent adresser leur commande directement à nos bureaux. Cependant cette réduction ne peut être cumulée avec la remise de 25 % indiquée ci-dessus.
- Lorsqu'il s'agit d'un abonnement réglé par un Laboratoire ou un Institut, la commande doit être accompagnée d'un bon de commande de l'établissement.

(1) Les fascicules spécialisés, numérotés 20, 21, 22, sont regroupés dans le fascicule 19.

Paiement au C. C. P. Paris 9131-62 ou par chèque bancaire établi au nom du Centre de Documentation du C.N.R.S., 15, quai Anatole-France, PARIS 7e.

